HIPPIAS MINOR

[sau Despre minciună, dialog anatreptic]

EUDICOS SOCRATE HIPPIAS

[363a]EUDICOS{1} Dar tu, Socrate, de ce taci, după ce Hippias{2} ne-a făcut o atît de lungă dovadă a priceperii sale? De ce nu lauzi şi tu, împreună cu noi, o parte sau alta din vorbirea lui sau, dacă-i găseşti vreo greşeală, de ce nu iei cuvîntul împotrivă? Şi asta cu atît mai mult cu cît iată-ne rămaşi între noi, oameni care pretindem pe drept cuvînt că ne îndeletnicim stăruitor cu filosofia{3}.

SOCRATE Mărturisesc bucuros, Eudicos, că l-aş întreba pe Hippias cîte ceva în legătură cu cele spuse de el adineaori. [363b]L-am auzit pe Apemantos, părintele tău, spunînd că Iliada lui Homer e un poem mai bun decît Odiseea, în aceeaşi măsură în care Ahile îi e superior lui Odiseu{4}. El susţinea că, dintre cele două poeme, acesta din urmă a fost închinat lui Odiseu, celălalt lui Ahile. Ei bine, în privinţa aceasta mi-ar plăcea să-mi spună Hippias cîte ceva, dacă n-are nimic împotrivă: ce crede despre cei doi bărbaţi, [363c]pe care dintre ei îl pune el mai presus; doar în prelegerea lui ne-a spus atîtea alte lucruri de tot felul, despre o seamă de poeţi printre care Homer{5}.

EUDICOS Nu încape nici o îndoială că Hippias va fi bucuros să răspundă întrebărilor tale. Nu-i aşa, Hippias, că îi vei da răspuns lui Socrate dacă te va întreba ceva? Ce zici?

HIPPIAS N-ar fi ciudat, Eudicos, dacă tocmai eu aş căuta să fug de întrebările lui Socrate? Ştii bine că atunci cînd se ţin jocurile panhelenice de la Olimpia{6} plec de [363d]acasă, din Elis, şi, ducîndu-mă la sanctuarul de acolo, mă pun la dispoziţia oricui ar vrea să stea de vorbă cu mine despre unul dintre subiectele pe care le am pregătite dinainte, sau sînt gata de asemenea să răspund oricui, indiferent ce ar vrea să mă întrebe.

[364a]SOCRATE Fericit eşti, Hippias, dacă de fiecare Olimpiadă soseşti la sfîntul lăcaş cu sufletul atît de plin de încredere în ştiinţa ta. M-aş mira ca vreunul dintre luptători să sosească pentru întrecerile de acolo tot atît de neînfricat şi de încrezător în puterile lui cum spui tu că eşti în mintea ta{7}.

HIPPIAS Nimic mai firesc Socrate, căci de cînd am început să iau parte la întrecerile olimpice n-am întîlnit încă pe nimeni care să mă întreacă în ceea ce ştiu{8}.

[364b]SOCRATE Din cîte spui, frumoasă e, şi pentru cetatea Elidei şi pentru părinţii tăi, faima priceperii tale! Acuma însă{9} ce ai să ne spui despre Ahile şi Odiseu? Care dintre ei ţi se pare mai presus de celălalt, şi în ce privinţă? Adineaori, cînd era atîta lume înăuntru şi tu îţi ţineai discursul, nu te-am prea putut urmări, şi m-am sfiit să-ţi pun întrebări atît din pricina mulţimii

HIPPIAS MINOR

[sau *Despre minciună*, dialog anatreptic]

EUDICOS SOCRATE HIPPIAS

[363a]EUDICOS[1]. Dar tu, Socrate, de ce taci, după ce Hippias[2] ne-a făcut o atît de lungă dovadă a priceperii sale? De ce nu lauzi şi tu, împreună cu noi, o parte sau alta din vorbirea lui sau, dacă-i găseşti vreo greşeală, de ce nu iei cuvîntul împotrivă? Şi asta cu atît mai mult cu cît iată-ne rămaşi între noi, oameni care pretindem pe drept cuvînt că ne îndeletnicim stăruitor cu filosofia[3].

SOCRATE Mărturisesc bucuros, Eudicos, că l-aş întreba pe Hippias cîte ceva în legătură cu cele spuse de el adineaori. [363b]L-am auzit pe Apemantos, părintele tău, spunînd că *Iliada* lui Homer e un poem mai bun decît *Odiseea,* în aceeaşi măsură în care Ahile îi e superior lui Odiseu[4]. El susţinea că, dintre cele două poeme, acesta din urmă a fost închinat lui Odiseu, celălalt lui Ahile. Ei bine, în privinţa aceasta mi-ar plăcea să-mi spună Hippias cîte ceva, dacă n-are nimic împotrivă: ce crede despre cei doi bărbaţi, [363c]pe care dintre ei îl pune el mai presus; doar în prelegerea lui ne-a spus atîtea alte lucruri de tot felul, despre o seamă de poeţi printre care Homer[5].

EUDICOS Nu încape nici o îndoială că Hippias va fi bucuros să răspundă întrebărilor tale. Nu-i aşa, Hippias, că îi vei da răspuns lui Socrate dacă te va întreba ceva? Ce zici?

HIPPIAS N-ar fi ciudat, Eudicos, dacă tocmai eu aş căuta să fug de întrebările lui Socrate? Ştii bine că atunci cînd se ţin jocurile panhelenice de la Olimpia[6] plec de [363d]acasă, din Elis, şi, ducîndu-mă la sanctuarul de acolo, mă pun la dispoziţia

oricui ar vrea să stea de vorbă cu mine despre unul dintre subiectele pe care le am pregătite dinainte, sau sînt gata de asemenea să răspund oricui, indiferent ce ar vrea să mă întrebe.

[364a]SOCRATE Fericit eşti, Hippias, dacă de fiecare Olimpiadă soseşti la sfîntul lăcaş cu sufletul atît de plin de încredere în ştiinţa ta. M-aş mira ca vreunul dintre luptători să sosească pentru întrecerile de acolo tot atît de neînfricat şi de încrezător în puterile lui cum spui tu că eşti în mintea ta{7}.

HIPPIAS Nimic mai firesc Socrate, căci de cînd am început să iau parte la întrecerile olimpice n-am întîlnit încă pe nimeni care să mă întreacă în ceea ce ştiu{8}.

[364b]SOCRATE Din cîte spui, frumoasă e, şi pentru cetatea Elidei şi pentru părinţii tăi, faima priceperii tale! Acuma însă{9} ce ai să ne spui despre Ahile şi Odiseu? Care dintre ei ţi se pare mai presus de celălalt, şi în ce privinţă? Adineaori, cînd era atîta lume înăuntru şi tu îţi ţineai discursul, nu te-am prea putut urmări, şi m-am sfiit să-ţi pun întrebări atît din pricina mulţimii dinăuntru, cît şi de teamă [364c]să nu-ţi stînjenesc demonstraţia. Acum însă, fiindcă sîntem mai puţini, iar Eudicos mă îndeamnă să te iscodesc, arată-ne desluşit ce anume spuneai despre cei doi bărbaţi. Prin ce-i deosebeai?

HIPPIAS Bine, Socrate. N-am nimic împotrivă să-ţi spun şi mai limpede decît adineaori părerea mea despre ei sau despre oricare alţii. Afirm că Homer l-a zugrăvit pe Ahile drept cel mai viteaz dintre bărbaţii care au venit la Troia, pe Nestor cel mai înţelept, iar pe Odiseu cel mai versatil{10}.

SOCRATE Minunat, Hippias! Numai că ai vrea să fii atît de bun să nu rîzi de mine dacă mă vezi înţelegînd greu [364d]spusele tale şi tot punîndu-ţi la întrebări? încearcă, rogu-te, să-mi răspunzi cu blîndeţe şi răbdare.

HIPPIAS Frumos mi-ar sta, Socrate, dacă tocmai eu, care îi învăţ pe alţii lucrul acesta şi socot că este drept să primesc în schimb bani, n-aş răspunde întrebărilor tale cu răbdare şi blîndeţe.
SOCRATE Ce vorbe frumoase rosteşti! Ascultă deci: cînd spuneai că Homer l-a zugrăvit pe Ahile drept cel mai viteaz [364e]şi pe Nestor drept cel mai înţelept, am înţeles ce vrei să spui. Dar cînd ai zis că poetul l-a zugrăvit pe Odiseu drept cel mai versatil, zău că n-am mai înţeles. Spune-mi dar poate mă lămuresc mai bine : pe Ahile, Homer îl înfăţişează ca pe un om versatil?{11}.
HIPPIAS Cîtuşi de puţin Socrate, ba, dimpotrivă, ca pe un om dintr-o bucată şi cît se poate de sincer{12}. Dovadă că în scena *Rugăminţilor*{13}, cînd îi pune pe cei doi să vorbească unul eu altul, Ahile îi spune lui Odiseu:
[365a]*„Îndemînatice Laerţiene Ulise, răsad al lui Zeus,*
Trebuie de la-nceput să vă spun fără-nconjur, pe faţă,
Tot ce în sine-mi socot şi cum între noi o să fie,
Doar ca să nu-mi staţi pe cap şi asurzindu-mă cu miorcăitul.
Ca şi de-a iadului poartă lehamite mi-e de bărbatul,
[365b]*Carele una vorbeşte şi tăinuie-n sufletu-i alta ;*
De-ast-apriat vă voi spune ce-mi pare că-i mult mai cu cale”{14}.
în aceste versuri poetul dă la iveală firea fiecăruia: Ahile este sincer şi dintr-o bucată, iar Odiseu versatil şi mincinos{15}. Într-adevăr, versurile de mai sus el le pune în gura lui Ahile, care îi vorbeşte astfel lui Odiseu.
SOCRATE În sfîrşit, acuma cred că înţeleg, Hippias, ce anume vrei să spui. S-ar părea că pe omul versatil tu îl numeşti mincinos.
[365c]HIPPIAS Întocmai, Socrate: şi chiar aşa îl înfăţişează Homer pe Odiseu în multe locuri şi din

Iliada şi din *Odiseea.*
SOCRATE De unde se vede că, pentru Homer, iubitorul de adevăr şi mincinosul sînt departe de a fi unul şi acelaşi.
HIPPIAS Cum altfel, Socrate?
SOCRATE Iar tu eşti de aceeaşi părere, Hippias?
HIPPIAS Întru totul. Ar fi şi ciudat să nu fiu.
SOCRATE Dacă-i aşa, atunci hai să-l lăsăm deoparte [365d]pe Homer, dat fiind că e cu neputinţă să-l mai întrebăm care îi era gîndul compunînd aceste versuri{16}. Tu însă, de vreme ce văd că îmbrăţişezi această cauză şi îţi însuşeşti gîndul pe care îl pui pe seama lui Homer, răspunde în numele lui Homer şi într-al tău deopotrivă.
HIPPIAS Fie. Te rog să mă întrebi, pe scurt, tot ce doreşti.
SOCRATE Spune-mi atunci ce înţelegi tu prin mincinoşi: oameni care nu sînt în stare de o anumită acţiune, ca bolnavii de pildă, sau, dimpotrivă, capabili de o acţiune anume?
HIPPIAS Ba capabili, negreşit, de tot felul de lucruri şi îndeosebi de a-i înşela pe alţii.
[365e]SOCRATE Din cîte spui ar urma că aceşti oameni sînt capabili de anumite acţiuni şi totodată versatili. Aşa e?
HIPPIAS Da.
SOCRATE Dar sînt ei oare versatili şi înşelători datorită prostiei şi neroziei sau datorită vicleniei şi isteţimii?
HIPPIAS Nici vorbă că datorită vicleniei şi isteţimii.
SOCRATE Sînt deci, pe cît se pare, oameni inteligenţi.
HIPPIAS Şi încă cum, o, Zeus!
SOCRATE Inteligenţi fiind, sînt conştienţi sau nu de ceea ce fac?
HIPPIAS Sînt foarte conştienţi. Şi tocmai de aceea sînt nişte răufăcători.
SOCRATE Ştiind ceea ce ştiu sînt oare ignoranţi sau pricepuţi?

[366a]HIPPIAS Pricepuţi de bună seamă, cel puţin în a-i înşela pe alţii.
SOCRATE Stai puţin! Să recapitulăm ce-ai spus: susţii că cei mincinoşi sînt capabili, inteligenţi, conştienţi şi pricepuţi la treaba lor de mincinoşi?
HIPPIAS Asta susţin.
SOCRATE Şi afirmi de asemenea că oamenii sinceri şi cei mincinoşi alcătuiesc două categorii distincte şi întru totul opuse.
HIPPIAS Afirm într-adevăr.
SOCRATE Bine. Aşadar, după părerea ta, cei mincinoşi se numără printre oamenii capabili şi pricepuţi.
HIPPIAS Întocmai.
[366b]SOCRATE Iar cînd spui că cei mincinoşi sînt capabili şi pricepuţi, ce crezi: că, dacă vor să mintă într-o anume privinţă, stă în puterea lor s-o facă sau nu stă în puterea lor?
HIPPIAS Stă fără doar şi poate în puterea lor.
SOCRATE Pe scurt, cei mincinoşi sînt cei care au atît priceperea cît şi capacitatea de a minţi.
HIPPIAS Da.
SOCRATE Atunci, un om incapabil să mintă şi ignorant n-ar putea fi un mincinos.
HIPPIAS Aşa este.
SOCRATE Putem spune deci că este capabil de un lucru orice om care face ceea ce vrea atunci cînd vrea. Nu mă [366c]gîndesc la împiedecările datorate unei boli sau altor pricini asemănătoare, ci la situaţia unui om ca tine de pildă, care eşti capabil să scrii numele meu oricînd vrei. Oare nu pe cel care este într-o astfel de situaţie îl numeşti tu capabil?
HIPPIAS Ba da.
SOCRATE Spune-mi Hippias, nu eşti tu oare un om încercat în calcule şi în ştiinţa calculului?{17}
HIPPIAS Mai mult decît oricine, Socrate.
SOCRATE Atunci, dacă te-ar întreba cineva cît fac de [366d]trei ori şapte sute, n-ai fi tu în măsură, dacă-

ai vrea, să dai mai repede ca oricine răspunsul corect?
HIPPIAS Desigur.
SOCRATE Şi aceasta oare nu fiindcă eşti, în domeniul acesta, cel mai capabil şi mai priceput?
HIPPIAS Ba da.
SOCRATE Dar oare eşti numai cel mai priceput şi cel mai capabil sau eşti deopotrivă şi cel mai bun[18] în această ştiinţă a calculului, în care eşti cel mai capabil şi mai priceput?
HIPPIAS Şi cel mai bun, desigur.
SOCRATE Şi, nu-i aşa, tu ai fi cel mai în măsură să spui adevărul în privinţa lor?
HIPPIAS Aşa cred.
[366e]SOCRATE Dar să spui în privinţa lor lucruri neadevărate? Hai, răspunde-mi deschis şi frumos cum ai făcut şi pînă acum. Dacă cineva te-ar întreba cît fac de trei ori şapte sute, n-ai putea tu, mai bine ca oricine, dacă asta ţi-ar fi voia, să-i spui un neadevăr şi să stărui neclintit în el? Sau poate ar fi în stare să mintă mai bine decît o faci tu cînd [367a]vrei, unul nepriceput într-ale calculului? Nu cumva acestuia, vrînd să spună un neadevăr, i s-ar întîmpla să spună nu o dată, din nepricepere, adevărul nedorit de el, pe cînd tu, priceput cum eşti, ai putea, dacă ai vrea, să spui neadevărul, stăruind mereu în el?
HIPPIAS Da, ai dreptate, aşa este.
SOCRATE Spune-mi acuma: un mincinos poate minţi în legătură cu orice altceva numai în legătură cu calculele şi cu numerele nu?
HIPPIAS Ba, pe Zeus, şi în legătură cu numerele.
[367b]SOCRATE Să admitem deci şi acest lucru: că poate exista un om care minte cînd e vorba de calcule şi de numere.
HIPPIAS Da.
SOCRATE Cine ar putea fi el? Pentru ca să fie mincinos, nu trebuie oare, cum ai recunoscut adineaori, să fie capabil să mintă? Căci ai spus,

dacă îţi mai aminteşti, că niciodată nu poate fi mincinos un om incapabil să mintă.
HIPPIAS Mi-amintesc, aşa am spus.
SOCRATE Şi n-a reieşit că tu eşti cel mai capabil să minţi cînd e vorba de calcule?
HIPPIAS Da, a reieşit şi acest lucru.
SOCRATE Şi în acelaşi timp nu eşti tu şi cel mai capabil [367c]să spui adevărul cînd e vorba de calcule?
HIPPIAS Desigur.
SOCRATE Aşadar acelaşi om este capabil şi să mintă şi să spună adevărul cînd e vorba de calcule; iar omul acesta nu-i altul decît cel care se pricepe să calculeze, socotitorul însuşi.
HIPPIAS Da.
SOCRATE Atunci Hippias, cînd e vorba de numere, cine altul e mincinosul dacă nu omul care se pricepe cel mai bine la socotit? Căci capabil este, iar tot el este şi cel care spune adevărul.
HIPPIAS Aşa se pare.
SOCRATE Iată deci că cel care în cazul acesta minte şi cel care spune adevărul pot fi una şi aceeaşi persoană. Iar cel care spune adevărul nu e cu nimic mai bun decît cel [367d]mincinos. Căci e vorba de unul şi acelaşi şi nu de opuşi, cum credeai adineauri.
HIPPIAS Din cele ce spui, aşa s-ar părea.
SOCRATE Vrei să mai luăm un exemplu?
HIPPIAS Să luăm dacă vrei.
SOCRATE Nu-i aşa că eşti priceput şi în geometrie?
HIPPIAS Fireşte.
SOCRATE Ei bine, în geometrie nu se întîmplă la fel? Nu un acelaşi om, geometrul adică, este cel mai capabil să mintă şi să spună adevărul cînd este vorba de figuri geometrice?
HIPPIAS Ba da.
SOCRATE Şi nu el este omul care se pricepe cel mai bine în acest domeniu?
[367e]HIPPIAS Ba el.

SOCRATE Prin urmare, tocmai geometrul bun şi iscusit este cel mai capabil să le facă pe amîndouă. Şi dacă există vreun om capabil să mintă cînd e vorba de figurile geometrice, acesta nu-i altul decît geometrul cel bun; doar el poate una ca asta. Pe cînd geometrul nepriceput este incapabil să mintă. Şi am stabilit deja că n-are cum fi mincinos un om incapabil să mintă.
HIPPIAS Aşa e.
SOCRATE Hai să luăm şi un al treilea exemplu, pe cel al astronomului. Ştiinţa acestuia eşti încredinţat că o [368a]cunoşti şi mai bine decît pe cele dinainte, nu-i aşa Hippias?
HIPPIAS Da.
SOCRATE Or, în astronomie lucrurile nu stau la fel?
HIPPIAS Probabil, Socrate.
SOCRATE Căci şi în astronomie, mincinosul nu va fi altul decît astronomul cel bun, de vreme ce tocmai el este cel capabil să mintă. Mincinosul nu poate fi cel incapabil, dat fiind că el este ignorant.
HIPPIAS Aşa se pare.
SOCRATE Deci şi în astronomie este unul şi acelaşi cel care spune adevărul şi cel care minte?{19}
HIPPIAS Aşa s-ar zice.
SOCRATE Atunci, Hippias, ia orice ştiinţă îţi trece prin [368b]minte şi vezi dacă lucrurile nu stau tot aşa. Se ştie că nu este om mai iscusit decît tine într-o sumedenie de meşteşuguri şi eu însumi te-am auzit lăudîndu-te în agora lîngă mesele zarafilor şi înşiruindu-ţi nenumăratele iscusinţe demne de invidiat. Spuneai că ai venit odată la Olimpia purtînd numai lucruri făcute de mîna ta. Mai întîi inelul — cu el ai început — spuneai că e făcut chiar de tine ca [368c]unul care ştie să cizeleze inele. Tot aşa şi pecetea. La fel strigilul şi sticluţa cu ulei{20}. Spuneai apoi că tu însuţi ai fost cizmarul sandalelor tale şi că tot singur ţi-ai ţesut himationul şi hitonul. Însă ceea ce i-a uimit mai cu seamă pe

toţi, ca dovadă a unei neîntrecute măiestrii, a fost faptul că pînă şi cingătoarea hitonului tău, asemenea celor mai de preţ din Persia, tot tu o împletiseşi. Dar mai spuneai că ai venit acolo cu poezii, epopei, tragedii, ditirambi [368d]şi multe şi felurite cuvîntări în proză. Afirmai că şi ştiinţele despre care am vorbit adineaori le cunoşti mai bine decît oricine; la fel şi ritmul, armonia şi multe altele pe lîngă acestea, dacă îmi aduc bine aminte{21}. Era să uit însă tocmai mnemotehnica, ştiinţa în care te socoteşti neîntrecut{22}. Poate am mai uitat şi altele, dar iată ce vreau să [368e]spun: Cercetînd şi ştiinţele pe care le cunoşti tu — şi sînt destule — şi pe cele cunoscute de alţii, spune-mi dacă, din cîte am stabilit împreună, mai găseşti vreuna în care cel ce spune adevărul să fie altul decît cel care [369a]minte. Nu sînt ei una şi aceeaşi persoană? Ia orice formă a priceperii sau a dibăciei, caută unde vei vrea; nicăieri nu vei găsi vreo deosebire. Căci ea nu există, prietene. Iar dacă există, spune-o!

HIPPIAS Nu găsesc deocamdată vreuna, Socrate.

SOCRATE Şi nici nu cred că vei găsi. Iar dacă ce spun eu e adevărat, aminteşte-ţi ce a reieşit din discuţia noastră, Hippias.

HIPPIAS Nu prea înţeleg, Socrate, ce vrei să spui.

SOCRATE Pesemne pentru că în momentul acesta nu te foloseşti de mnemotehnică, spunîndu-ţi de bună seamă că aici nu are ce căuta. Hai atunci să-ţi amintesc eu. Ai [369b]spus despre Ahile că este sincer şi despre Odiseu că e mincinos şi şiret.

HIPPIAS Da.

SOCRATE Or acum îţi dai seama că fiecare ne apare şi mincinos si sincer, astfel încît dacă Odiseu era mincinos, el devine şi sincer, iar Ahile, dacă era sincer, devine şi mincinos : în loc să fie diferiţi şi opuşi, cei doi se aseamănă.

HIPPIAS Mereu ticluieşti astfel de argumente, Socrate. Alegînd partea cea mai spinoasă dintr-o

argumentaţie, o [369c]cercetezi în detaliu în loc să priveşti în ansamblu subiectul pus în discuţie[23]. Îţi voi demonstra chiar acum dacă vrei, cu o grămadă de dovezi, că Homer l-a înfăţişat pe Ahile mai bun decît pe Odiseu şi incapabil să mintă, iar pe Odiseu viclean, minţind la tot pasul şi inferior lui Ahile. Fă bine şi opune-mi argument la argument, arătînd că Odiseu este mai bun, rămînînd să hotărască cei de faţă care din noi a vorbit mai bine.

[369d]SOCRATE Nu tăgăduiesc, Hippias, că eşti mai învăţat decît mine; am însă obiceiul să fiu atent la tot ce se spune, mai cu seamă cînd cel ce vorbeşte îmi pare priceput. Şi, pentru că vreau să mă aleg cu ceva din spusele lui, îi pun întrebări, cercetez şi compar totul ca să pot înţelege. Dacă vorbitorul îmi pare însă un om de rînd, nici nu-i pun întrebări, nici nu mă interesează ce spune. După purtarea mea îţi poţi da seama pe cine socotesc eu înţelept. Mă vei vedea atunci revenind asupra celor spuse de el şi punînd [369e]întrebări cu gîndul că o să învăţ şi eu ceva. Uite, chiar acum, în timp ce vorbeai, mă gîndeam la versurile pe care le-ai citat adineaori vrînd să arăţi că Ahile îi vorbeşte lui Odiseu ca unui şarlatan; nu ţi se pare însă ciudat, dacă cele spuse de tine sînt adevărate, că Odiseu cel şiret nu apare nicăieri [370a]minţind, în timp ce Ahile, potrivit gîndului tău, este versatil, căci minte?

Iată-l începînd prin a spune ce aminteai adineaori:

„Ca şi de-a iadului poartă lehamite mi-e de bărbatul,

Carele una vorbeşte şi tăinuie-n sufletu-i alta”[24].

[370b]Puţin mai tîrziu adaugă însă că nu se va lăsa convins nici de Odiseu, nici de Agamemnon şi că nici în ruptul capului nu mai rămîne la Troia, ci:

„Mîine lui Zeus şi zeilor jertfe voi da tuturora
Şi voi da drumul pe mare-ncărcatelor mele corăbii.

Însuţi vedea-vei atunci, de vrei şi de-ţi pasă de asta,
[370c]*Cum dimineaţa de tot ale mele corăbii-şi-nvoaltă*
Pînzele pe Helespont, în grabă vîslite de oameni.
Dacă prielnic la drum ne-o fi zeul puternic pe mare,
Noi în trei zile vom fi în mănoasa-ne ţară, în Ftia”[25].
Dar iată-l şi mai înainte, cînd îi spune vorbe grele lui Agamemnon:
„Plec dar în Ftia, căci mai de folos îmi e-ntorsul acasă
Pe legănate corăbii. Nu cred că, lovindu-mă-n cinste,
[370d]*Lesne tu singur aci grămădi-vei cîştiguri şi avere”*[26].
Şi deşi vorbise astfel, o dată în faţa întregii armate, apoi faţă de prietenii lui, nu-i vedem cîtuşi de puţin făcînd pregătiri sau punînd corăbiile pe mare cu gîndul întoarcerii acasă; ci iată-l nesinchisindu-se, de la înălţimea sa, de adevăr. Eu, nedumerit fiind, de la început te-am [370e]întrebat Hippias, pe care dintre aceştia doi poetul l-a înfăţişat mai demn de preţuit; mie mi se pare că sînt deopotrivă şi că e greu să spui care dintre ei se pricepe mai bine să mintă sau să spună adevărul; la fel şi în alte privinţe.
HIPPIAS Asta fiindcă nu judeci cum trebuie, Socrate. Dacă Ahile minte, nu o face cu voia lui; dimpotrivă, primejduirea taberei îl sileşte să rămînă pentru a da ajutor. Odiseu în schimb minte cu bună ştiinţă şi premeditat.
SOCRATE Încerci să mă înşeli, dragă Hippias, şi îl imiţi în privinţa asta pe Odiseu.
[371a]HIPPIAS Ba deloc Socrate. Ce vrei să spui? Încotro baţi?
SOCRATE Păi te văd afirmînd sus şi tare că Ahile nu minte intenţionat, Ahile pe care Homer l-a

înfăţişat nu numai ca pe un om care spune cînd una cînd alta, ci ca pe un mare panglicar: se crede în aşa măsură mai presus de Odiseu în a-i spune minciuni fără ca acela să bage de seamă, încît se încumetă să se contrazică de faţă cu el şi chiar izbuteşte să-l amăgească. Oricum, nimic din ce-i spune lui Ahile nu vădeşte că Odiseu l-ar fi prins cu minciuna.

[371b]HIPPIAS La ce te gîndeşti cînd spui asta Socrate?

SOCRATE La ce? O clipă numai după ce îi spune lui Odiseu că la revărsatul zorilor va pleca cu corăbiile pe mare, lui Aias îi spune că nu mai pleacă şi îi vorbeşte cu totul altfel.

HIPPIAS Unde?

SOCRATE În versurile în care se spune :

„Eu la bătaia cea crîncenă nu am de gînd să iau parte

[371c]*Pînă ce Hector, cosind pe ahei şi arzîndu-le flota,*
Nu va ajunge pe aici la vasele noastre, la corturi.
Dar la corabia mea şi la cortul meu aprigul Hector,
Cît de năvalnic o fi, pe loc o să stea din bătaie”[27].

[371d]Crezi tu, Hippias, că Ahile, fiu al lui Thetis şi crescut de preaînţeleptul Chiron[28], era atît de uituc încît după ce cu puţin înainte îşi arăta, în cele mai aprige cuvinte, dispreţul faţă de cei care zic cînd una cînd alta, imediat după aceea să-i spună lui Odiseu că va pleca şi lui Aias că va rămîne? Nu crezi că o face anume, gîndindu-se că Odiseu este mai naiv şi că îl poate întrece în viclenie?

HIPPIAS Nu cred, Socrate; între timp el şi-a schimbat, [371e]cu bună credinţă, părerea şi tocmai de aceea îi spune lui Aias una şi lui Odiseu alta. Odiseu în schimb, şi cînd spune adevărul şi cînd minte, o face anume.

SOCRATE Atunci s-ar părea că Odiseu e mai bun decît Ahile.

HIPPIAS Ba deloc, Socrate.
SOCRATE De ce? N-am stabilit adineaori că cei care mint în mod voit sînt mai buni decît cei care mint fără voia lor?
HIPPIAS Cum ar putea, Socrate, să fie mai buni cei care [372a]comit nedreptăţi şi fac rău dinadins decît cei care o fac fără voia lor?[29]. Eu cred că-i putem ierta mai uşor pe cei care săvîrşesc nedreptăţi, mint sau fac vreun alt lucru rău fără să ştie. Nu sînt oare şi legile mult mai aspre faţă de cei care fac rele şi înşeală în mod voit, decît faţă de ceilalţi?
SOCRATE Vezi Hippias? Nu sînt eu îndreptăţit cînd [372b]stărui să pun întrebări celor înţelepţi? Şi tare îmi e teamă că pe lîngă atîtea cusururi, aceasta este singura mea calitate. Altminteri natura lucrurilor îmi scapă şi nu pot să-mi dau seama de ele. Căci iată, cînd se întîmplă să stau de vorbă cu unul dintre voi — şi care grec n-ar recunoaşte că sînteţi vestiţi pentru ştiinţa voastră? — se arată că nu ştiu nimic. Doar vezi bine că nu cădem deloc la învoială, ca să [372c]zic aşa. Şi ce vrei dovadă mai bună de neştiinţă decît să nu ai aceleaşi păreri cu cei înţelepţi? Am însă o minunată calitate şi tocmai ea mă salvează: nu-mi este ruşine să învăţ, ci, întrebînd, caut să aflu cît mai mult. Iar celui care îmi răspunde îi port mereu recunoştinţă şi nu ştiu să fi rămas cuiva dator în privinţa aceasta. Nu am ascuns niciodată cît datoram altora din tot ce ştiu şi nu am dat drept o descoperire proprie ce m-au învăţat ei. Dimpotrivă, pe cel care mi-a trecut ştiinţa lui îl laud ca pe un înţelept şi arăt ce am învăţat de la el. Numai că acum nu mă pot [372d]împăca cu ceea ce spui, ba părerile noastre diferă chiar foarte mult. Fireşte că lucrurile stau aşa, pentru că eu sînt cum sînt; nu are rost să intru iar în amănunte. Căci mie, Hippias, mi se pare că este tocmai pe dos decît spui tu, că cei care în mod voit îi vatămă pe oameni, le fac rău, îi mint,

înşeală şi săvîrşesc greşeli, sînt mai buni decît cei care fac toate astea fără voia lor. Alteori însă gîndesc şi eu ca tine; şi dacă şovăi într-una, pricina nu-i alta decît ignoranţa mea. Deocamdată, cuprins parcă de o boală a [372e]minţii, îmi pare că cei care săvîrşesc greşeli în mod voit sînt mai buni decît ceilalţi. Pun această stare de spirit pe seama celor gîndite mai înainte: reieşea din vorbele noastre că cei care fac răul fără să vrea sînt inferiori celor care îl fac cu bună ştiinţă. Fii bun, rogu-te, şi nu pregeta să-mi vindeci sufletul. Căci vei face un lucru mult mai [373a]bun lecuind neştiinţa decît o boală a trupului. Dar dacă ai de gînd să ţii o lungă cuvîntare, îţi spun din capul locului că, fiindu-mi greu să te urmăresc, n-ai să mă poţi lecui{30}; în schimb, îmi vei face un bine mai mare răspunzîndu-mi aşa cum mi-ai răspuns şi adineaori; şi cred că la rîndu-ţi nu vei rămîne nici tu în pagubă. Iar pe tine, fiu al lui Apemantos, de vreme ce tu m-ai îndemnat să stau de vorbă cu Hippias, am să te rog să-mi vii în ajutor: în cazul în care nu mai vrea să-mi răspundă, înduplecă-l tu.

EUDICOS Nu cred, Socrate, că va fi nevoie să-l rugăm [373b]pe Hippias. Asta nu s-ar potrivi cu ce a spus mai înainte, anume că nu se fereşte de întrebările nimănui. Nu-i aşa Hippias? Nu asta ai spus?

HIPPIAS Sigur. Numai că vezi, Eudicos, Socrate ne pune mereu beţe în roate, ca şi cînd ar fi pus pe rele.

SOCRATE Doar nu crezi, bunule Hippias, că o fac dinadins, căci atunci, potrivit gîndului tău, aş fi un om învăţat şi priceput; crede-mă că, dacă se întîmplă, e fără voia mea, aşa că fii, rogu-te, îngăduitor. Căci spui că cel care face rău fără voia lui are dreptul la îngăduinţă.

[373c]EUDICOS N-ai de ales, Hippias; de dragul nostru şi al celor ce le-ai spus mai înainte, răspunde la întrebările lui Socrate.

HIPPIAS Fiindcă mă rogi, îţi voi răspunde. Întreabă-mă dar ce vrei.
SOCRATE Aş dori tare mult, Hippias, să cercetăm mai amănunţit problema aceasta: sînt mai buni cei care fac rău în mod voit sau cei care fac rău fără voia lor? Cred că cel mai nimerit ar fi să procedăm astfel; răspunde-mi: recunoşti că există alergători buni?
HIPPIAS Fireşte.
[373d]SOCRATE Dar slabi?
HIPPIAS Da.
SOCRATE Iar bun spunem că e cel care aleargă bine şi slab cel care aleargă prost?
HIPPIAS Întocmai.
SOCRATE Aşadar, cel care nu aleargă repede, aleargă prost, iar cel care aleargă repede, bine?
HIPPIAS Întocmai.
SOCRATE Prin urmare, într-o cursă, şi în general cînd e vorba de alergare, iuţeala este un lucru bun iar încetineala unul rău?
HIPPIAS Mai încape îndoială?
SOCRATE Şi care este un alergător mai bun, cel care aleargă încet în mod voit sau cel care aleargă astfel fără voia sa?
HIPPIAS Cel care aleargă astfel în mod voit.
SOCRATE Oare a alerga nu înseamnă a săvîrşi ceva?
HIPPIAS A săvîrşi, fireşte.
SOCRATE Iar dacă înseamnă a săvîrşi nu este vorba de o strădanie anume?{31}
[373e]HIPPIAS Ba da.
SOCRATE Deci, în materie de curse, cel care aleargă prost face o treabă proastă şi deloc lăudabilă, nu-i aşa?
HIPPIAS Proastă, cum altfel?
SOCRATE Iar prost aleargă cel care aleargă încet, nu?
HIPPIAS Da.
SOCRATE Prin urmare alergătorul bun face în mod voit o treabă proastă care-l dezonorează, pe

cînd cel slab o face fără voia lui?
HIPPIAS Aşa se pare.
SOCRATE Într-o cursă deci, cel care aleargă prost fără voia lui este un alergător mai slab decît cel care o face în mod intenţionat?
HIPPIAS Într-o cursă, da.
[374a]SOCRATE Dar într-o întrecere la luptă, care dintre luptători este mai bun? Cel care se lasă învins de bună voie sau cel care este învins fără voia sa?
HIPPIAS Sigur că cel care se lasă învins de bună voie.
SOCRATE Şi ce este mai rău şi mai ruşinos? Să te laşi învins sau să fii învins?
HIPPIAS Să fii învins.
SOCRATE Deci într-o luptă, cel care luptă prost dinadins este mai bun decît cel care luptă astfel fără să vrea?
HIPPIAS Aşa se pare.
SOCRATE Dar nu se întîmplă la fel şi în orice altă formă de activitate în care ne slujim de corp? Oare nu cel care este mai viguros poate face lucrurile deopotrivă cu sîrg şi fără vlagă, şi dîndu-se de ruşine şi meritînd toate laudele? [374b]Aşa încît dacă face prost o treabă, nu o face cel viguros cu bună ştiinţă, iar celălalt fără voia lui?
HIPPIAS Se pare că atunci cînd e vorba de puterea trupului aşa se întîmplă.
SOCRATE Dar ce zici de o ţinută frumoasă? Nu cel care are un corp armonios poate să ia după voie o ţinută urîtă şi lipsită de graţie, iar cel cu un corp mai urît, să o aibă fără să vrea? Sau ţi se pare că-i altfel?
HIPPIAS Aşa cred şi eu.
SOCRATE Deci ţinuta urîtă, dacă este voită, este [374c]urmarea unei calităţi a trupului, în schimb, avînd-o fără să vrei, este urmarea unui defect.
HIPPIAS Aşa s-ar părea.
SOCRATE Dar despre voce ce zici? Care crezi că e mai bună, cea care cîntă dinadins fals sau cea

care cîntă fals fără voia ei?
HIPPIAS Cea care cîntă fals dinadins.
SOCRATE Iar cea care cîntă fals fără voia ei este lipsită de calitate?
HIPPIAS Da.
SOCRATE Dar cînd e vorba de trup, ce ţi-ar plăcea să ai: calităţi sau defecte?
HIPPIAS Calităţi.
SOCRATE Ţi-ar plăcea să şchiopătezi în mod voit sau fără voia ta?
HIPPIAS În mod voit.
SOCRATE Şi a fi şchiop nu este un defect şi nu presupune [374d]o lipsă de graţie?
HIPPIAS Ba da.
SOCRATE Dar vederea slabă nu este un defect al ochilor?
HIPPIAS Ba este.
SOCRATE Şi ce fel de ochi ai prefera să ai? Unii care văd prost de bună voie sau unii cu care vezi astfel fără voia ta?
HIPPIAS Pe primii, desigur.
SOCRATE Crezi, aşadar, că e mai bine ca aceste organe să funcţioneze prost în mod voit, decît fără voia lor?
HIPPIAS Fără doar şi poate.
SOCRATE Dar tot astfel şi pentru urechi, nas, gură şi pentru toate celelalte organe de simţ : pe cele care [374e]funcţionează prost fără voia lor n-ai vrea să le ai, căci sînt proaste; în schimb le doreşti pe cele care funcţionează prost în mod intenţionat, căci sînt bune.
HIPPIAS Desigur.
SOCRATE Dar în privinţa uneltelor? Care sînt de preferat? Cele cu care lucrezi prost în mod intenţionat sau fără voia ta? Care cîrmă e mai bună, cea cu care cîrmaciul conduce prost fără voia lui sau în mod voit?
HIPPIAS Cea din urmă.
SOCRATE La fel se întîmplă însă şi cu arcul, lira, flautul si cu toate celelalte.

HIPPIAS Într-adevăr.
[375a]SOCRATE Mai departe. Care e mai bun : un cal astfel înzestrat de natură încît, dacă vrei, poţi să-l călăreşti prost, sau cel pe care îl călăreşti prost fără să vrei?
HIPPIAS Cel pe care îl călăreşti prost fiindcă vrei.
SOCRATE Deci acesta e mai bun?
HIPPIAS Da.
SOCRATE Prin urmare cu un cal bine înzestrat de natură se pot săvîrşi voit prost toate cîte stau în puterea unui cal, pe cînd cu un cal prost acestea se execută prost în mod neintenţionat?
HIPPIAS Cît se poate de adevărat.
SOCRATE La fel se întîmplă şi cu cîinele şi cu toate celelalte animale?
HIPPIAS Da.
SOCRATE Să mergem însă şi mai departe. Cum e bine să fie înzestrat arcaşul? Astfel încît să poată greşi ţinta în mod voit sau fără voia sa?
[375b]HIPPIAS În mod voit.
SOCRATE Prin urmare aceasta este înzestrarea mai potrivită pentru un arcaş?
HIPPIAS Da.
SOCRATE Iar cel înzestrat astfel încît, greşind, o face neintenţionat este inferior celui care greşeşte intenţionat?
HIPPIAS În privinţa tragerii cu arcul, da.
SOCRATE Dar în medicină? Cel înzestrat astfel încît vatămă trupul în mod voit nu e mai bun decît cel care îl vatămă fără să vrea?
HIPPIAS Ba da.
SOCRATE Deci, în această meserie o astfel de înzestrare e superioară celeilalte?
HIPPIAS Superioară, fireşte.
SOCRATE Dar cînd e vorba de arta cîntului din cithară, din flaut sau de toate celelalte meşteşuguri sau ştiinţe nu este mai de preţ cel dăruit astfel încît să săvîrşească [375c]lucrurile prost şi să greşească în mod voit, decît cel care o face fără voie?
HIPPIAS Se pare că da.

SOCRATE Şi, desigur, am prefera ca sufletele sclavilor noştri să fie astfel înzestrate încît ei să greşească şi să facă rele cu bună ştiinţă; căci sufletele acestea sînt mai bune decît cele care fac răul fără voia lor.
HIPPIAS Desigur.
SOCRATE Dacă ne gîndim acum la sufletul nostru, n-am vrea ca el să fie cît mai bun cu putinţă?
HIPPIAS Ba da.
[375d]SOCRATE Or, mai bun va fi sufletul care face rău şi greşeşte în mod voit şi nu cel care o face fără voia sa.
HIPPIAS Dar bine Socrate, ar fi cumplit dacă cei care comit nedreptăţi în mod voit ar fi mai buni decît cei care le comit fără voia lor!
SOCRATE Şi totuşi, din discuţia noastră asta pare să decurgă.
HIPPIAS Nu şi pentru mine.
SOCRATE Credeam că şi ţie lucrurile îţi apar la fel. Mai răspunde-mi însă la o întrebare : dreptatea e o putinţă sau o ştiinţă? Sau şi una şi alta? Nu e necesar ca dreptatea să fie unul din aceste două lucruri?
HIPPIAS Ba da.
SOCRATE Prin urmare, dacă dreptatea este o putinţă a sufletului, sufletul capabil să săvîrşească mai multe [375e]este în acelaşi timp mai drept? Doar am stabilit, prietene, că un astfel de suflet este mai bun.
HIPPIAS Aşa-i.
SOCRATE Dar dacă dreptatea ar fi o ştiinţă a sufletului? Sufletul mai învăţat nu este totodată mai drept, iar cel mai neînvăţat, mai nedrept?
HIPPIAS Da.
SOCRATE Dar dacă dreptatea ar fi şi una şi alta? Nu este mai drept sufletul care le are pe amîndouă, adică şi ştiinţă şi putinţă, iar cel neinstruit mai nedrept?
HIPPIAS Aşa s-ar părea.

SOCRATE Urmează că sufletul mai capabil şi mai învăţat, fiind mai bun, este în stare, mai mult decît celălalt, să [376a]facă, în orice acţiune, lucruri şi rele şi bune?
HIPPIAS Da.
SOCRATE Iar cînd săvîrşeşte fapte deloc lăudabile o face conştient, tocmai pentru că poate şi ştie; binele şi răul, la rîndul lor, ţin de dreptate, fie amîndouă, fie luate în parte.
HIPPIAS Se pare că da.
SOCRATE Iar a săvîrşi nedreptăţi înseamnă a săvîrşi lucruri rele, şi dimpotrivă, bune cînd nu le săvîrşeşti.
HIPPIAS Da.
SOCRATE Prin urmare, cînd un suflet mai capabil şi mai bun va comite nedreptăţi o va face dinadins, pe cînd unul rău o va face fără voia lui?
HIPPIAS Aşa se pare.
[376b]SOCRATE Iar un om e bun cînd are un suflet bun, şi rău cînd are un suflet rău?
HIPPIAS Da.
SOCRATE Înseamnă că e în firea om ului bun să săvîrşească nedreptăţi în mod voit, iar a celui rău, fără voia sa, din moment ce omul bun are un suflet bun.
HIPPIAS Are, desigur.
SOCRATE Atunci Hippias, cel care greşeşte şi face lucruri ruşinoase şi nedrepte în mod voit, dacă există un astfel de om{32}, nu poate fi altul decît omul cel bun.
HIPPIAS Nu pot fi de acord cu tine, Socrate.
[376c]SOCRATE Nici eu, Hippias. Dar aşa reiese cu necesitate din discuţia noastră. Cum ţi-am mai spus, nu sînt în stare să-mi fac o părere statornică: cînd gîndesc una, cînd gîndesc alta. De mirare nu e însă că eu sau un alt om de rînd nu ne putem hotărî. Dar că aveţi păreri schimbătoare voi, cei atotştiutori, este într-adevăr cumplit: înseamnă că

nici voi nu ne puteţi tămădui, punînd un capăt rătăcirii noastre.

NOTE

Despre titlul şi subtitlul dialogului. În Privinţa *titlului,* vezi dialogul secvent, *Hippias Maior, Note,* paragraful *Despre titlul şi subtitlul dialogului.*

În privinţa subtitlului, „Despre minciună" (περί τοϋ ψεύδους), adăugat ca şi în cazul celorlalte dialoguri de gramaticii tîrzii, sînt necesare cîteva precizări. Termenul grec este el însuşi amfibologie, oscilînd semantic între sfera eticului şi a gnoseologicului: deci „a înşela" dar şi „a se înşela", „minciună" dar şi „eroare". Un echivalent modern al termenului grec care să dea socoteală de ambiguitatea amintită nu există. Este profitabil în această situaţie un discurs explicativ.

Dat fiind că *a se înşela* provine din ignoranţă în timp ce *a înşela din* ştiinţă, iar pe de altă parte *a înşela* implică dublarea momentului gnoseologic cu unul etic, să precizăm cadrul teoretic general în care se înscriu relaţiile dintre aceşti parametrii.

Discuţia comportă mai întîi un plan strict *gnoseologic,* implicînd două situaţii: 1. adecvaţia intelectului la lucruri, care este *ştiinţa* (pozitivul cunoaşterii); 2. inadecvaţia intelectului la lucruri, care este *ignoranţa* (eroarea = negativul cunoaşterii).

Planul gnoseologic, trecut prin *opţional* şi *volitiv,* deschide către unul *etic* după cum urmează: 1. situaţia neidentităţii între adecvarea conştiinţei la lucruri şi adecvarea conştiinţei la imperativul moral: *a promova* eroarea în condiţiile deţinerii adevărului; conştiinţa ştiutoare enunţă falsul (minciuna) — negativul etic; 2. situaţia identităţii între adecvarea conştiinţei la lucruri şi adecvarea conştiinţei la imperativul moral: *a promova*

adevărul în condiţiile deţinerii adevărului; conştiinţa ştiutoare enunţă adevărul (imperativul moral) — pozitivul etic.
Aşadar: enunţurile adevărate nu pot proveni decît din ştiinţă; cele neadevărate pot proveni atît din ignoranţă (eroarea), cît şi din ştiinţa voit mistificatoare (minciuna, înşelătoria), adică dintr-un pozitiv gnoseologic care duce, printr-un act opţional, la negativul etic.
Toate situaţiile de mai sus sînt implicate în dialog, accentul special căzînd pe raportul dintre pozitivul gnoseologic şi voita enunţare sau neenunţare a adevărului. În cadrul teoretic general enunţat nu am inclus două situaţii pe care dialogul nu le ia în discuţie, şi anume :
a) ştiinţa care duce în mod involuntar la eroare;
b) ignoranţa care poate duce în mod involuntar la adevăr (vezi totuşi 367 a — ει τύχοι).
În amîndouă aceste situaţii, factorul de mijlocire nu este voinţa, opţiunea (singurele calificabile etic), ci întîmplarea, care este etic-neutră.
Dar calificarea περί ψεύδους mai poate trimite la ideea manevrării minciunii şi sofismului de către însuşi autorul dialogului. Dacă avem în vedere şi această posibilitate, se dezvăluie un cîmp nou al raportului dintre gnoseologie şi etic: zdruncinarea prin sofism (= eroare voită) a ştiinţei necritice, naive, are funcţia de a trimite de la certitudini facile la o nedumerire rodnică, şi cu aceasta ne aflăm dintr-o dată în miezul platonismului timpuriu. Iată de ce tocmai un dialog *despre minciuna* ne propune minciuna ca o propedeutică a adevărului. Dar atunci dialogul este gîndit ca farsă, şi autorul se desolidarizează în final de rezultatul obţinut prin intermediul unei suite de sofisme, lăsînd a înţelege că totul a fost o joacă a spiritului şi o lecţie menită să clintească încrederea de sine a atotştiutorului Hippias (vezi mai jos şi nota 32).
Despre autenticitatea dialogului. „Fără atestarea expresă a lui Aristotel, pesemne că puţini critici ar

fi considerat dialogul *Hippias Minor* ca o scriere platoniciană", observă FRIEDLANDER în finalul comentariului său la dialog (1964, II, 134). Însă chiar în aceste condiţii, nu au lipsit critici care să-i conteste autenticitatea; astfel Schleiermacher şi Ast în secolul trecut (cf. LEISEGANG, 1950, XX, 2379) şi, mai aproape de noi, A. IC. Rogers *(The Socratic Problem,* New Haven, 1933; *apud* FRIEDLANDER, 1964, II, 308). Critica filologică regretă poate în secret existenţa mărturiei aristotelice care i-a răpit, oricum, prilejul angajării unei dispute de proporţii şi voluptatea aneantizării adevăratului obiect într-o plicticoasă dezbatere alexandrină. Dovadă că absenţa, cu totul accidentală, a unei menţionări de acest tip a provocat una dintre cele mai oţioase discuţii înregistrate de literatura strînsă în jurul lui Platon (cf. *Hippias Maior, Note,* paragraful *Despre autenticitatea dialogului).*

Din fericire, deci, această mărturie există şi ea poate fi citită în cartea a V-a (Δ) a *Metafizicii,* 1025 a 2 — 13, la sfîrşitul discursului în care Aristotel face inventarul speciilor falsului. (Vezi mai jos p. 43, Texte aristotelice privitoare la *Hippias Minor).*

Referirea expresă a lui Aristotel la micul *Hippias* este discutată de Alexandru din Afrodisia în comentariul său la cărţile *Metafizicii.*

Despre perioada compunerii dialogului. Th. Goinperz *(Griechische* Denker, II[2], 236) vede în *Hp. Mi.* „primul dialog compus de Platon". „Să spunem mai degrabă unul dintre cele mai timpurii, pentru că *Hipparchos* ar putea fi tot atît de timpuriu, dacă nu mai timpuriu chiar", precizează FRIEDLANDER (1964, II, 134). Iar WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1920, I, 137) vorbeşte de o perioadă anterioară anului 399, dat fiind că nici unui socratic, cu atît mai puţin lui Platon, nu i-ar fi venit ideea ca, imediat după moartea lui Socrate, să scrie un dialog în care

acesta se joacă pe muchie de cuţit cu problemele binelui şi dreptăţii. Un dialog de primă tinereţe, deci. Să nu-l minimalizăm însă, aşa cum s-au grăbit să facă parte din comentatori (cf. Maurice Croiset, în *Nota* la *Hp. Mi.* din volumul I al ediţiei „Les Belles Lettres"), care au văzut în dialog doar o acumulare de paradoxuri şi expresia unei temerităţi juvenile. Dialogul acesta i-a deschis lui Aristotel cîmpul unei probleme, şi fără el poate că un capitol din *Etica nicomahică* ar fi rămas nescris. Din temeritate şi din jocul inocent al unui dialog de tinereţe s-a născut o întrebare: poate omul să se joace cu abilităţile morale aşa cum poate face, greşind de bună voie, cu cele de rînd? Nici un ţintaş adevărat nu se va descalifica cînd va greşi cu bună ştiinţă ţinta. Dar nu te poţi juca la fel, greşind, cînd ţinta de atins e omul însuşi, deci virtutea, adevărul şi frumosul. Aristotel o spune fără echivocuri într-un tratat; dar să nu uităm că mai întîi a fost nevoie de paradoxul unui dialog de tinereţe al lui Platon.

Analitica dialogului. Încă dintru început, dialogul platonician, ca formă de artă şi ca procesiune către o teoreză oarecare, dezvăluie şi învăluie cu vizibilă deliberare şi cu vizibil control, se articulează totodată net şi difuz după un anumit ceremonial logic, psihologic şi adesea ludic. Orice lectură neatentă sau neprevenită poate duce la impresia de pierdere printre vorbe, de redundanţă, de stagnare cînd circulară, cînd labirintică. Este datoria comentatorului, mai mult decît a interpretului, de a-i oferi cititorului un ghid de lectură (analitic şi critic), supraordonat lămuririlor de detaliu, dar trimiţînd la ele şi integrîndu-le recursiv.

1 Scenariul angajării dezbaterii (363 a — 364 b 3).

Pentru această secţiune a dialogului vezi mai jos şi nota 3. Aici apare un enunţ al lui Apemantos care constituie pretextul şi

preludiul dezbaterii teoretice, şi o conţine *in nuce :* că *Iliada* ar fi superioară *Odiseei* în măsura în care Ahile îi este superior lui Odiseu.

2 *Teza lui Hippias degajată din tipologia eroilor homerici (364 b1 — 365 d 5).* Astfel discuţia se angajează pe terenul unei materii literare (himerice), furnizînd pe parcurs un set de concepte preliminare: Hippias precizează că îl consideră pe Ahile drept cel mai viteaz (άριστος), pe Nestor cel mai înţelept (σοφώτατος) şi pe Odiseu cel mai versatil (πολυτροπώτατος). Socrate nu înţelege în ce fel se juxtapune versatilitatea,celorlalte două însuşiri eminente şi află că, în concepţia lui Hippias, versatil (πολύτροπος) este însuşirea celui care nu este sincer (αληθής) şi dintr-o bucată (άπλοϋς), ci, dimpotrivă, mincinos (ψευδής) ; de unde, renunţînd la rest, Socrate reţine consecinţa provizorie că pentru Homer, în interpretarea lui Hippias, iubitorul de adevăr şi mincinosul nu sînt nicidecum unul şi acelaşi.

3 *Angajarea dezbaterii pe un teren pur teoretic (365 d6 — 366 c 5)* La cererea lui Socrate, discuţia se degajează de ilustrările epice şi trece la dezbaterea teoretică propriu-zisă, în două etape:

a. *(365 d 6—366 a 8).* Prin întrebări şi răspunsuri, Socrate obţine de la Hippias *o definiţie a mincinosului,* conform căreia acesta (ό ψευδής), departe de a avea notele negative ale unui deficitar sau infirm în planul capacităţii generice de a realiza ceva, departe de a fi naiv, prost şi ignorant, este capabil de o realizare, viclean, isteţ, inteligent, abil, informat şi conştient, cu precizarea constantă, care provine mai ales de la Hippias, că toate aceste calităţi se exercită în sfera specifică a mistificării (ψευδείς,

απατεώνες, πολύτροποι). Constatînd că Hippias admite pozitivitatea mincinosului *ca mincinos,* Socrate îi cere lui Hippias să reafirme teza că „oamenii sinceri şi cei mincinoşi alcătuiesc două categorii distincte şi întru totul opuse".

b. *(366 a 9—366 c 5).* Această a doua etapă a discuţiei intrinsece, reluînd şi rezumînd ideea pozitivităţii mincinoşilor (ca δυνατόι, σοφοί) o adaugă pe aceea că ei îşi pot exercita capacităţile atunci şi ori de cîte ori *vor;* se elimină totodată incapabilii (αδύνατοι) şi ignoranţii (αμαθείς) din sfera mincinoşilor posibili, rămînînd cîştigată teza că nu eşti mincinos dintr-un fel de tară, boală sau deficit a capacităţilor volitiv-cognitive, ci că mincinosul este un personaj considerat de Socrate pozitiv, într-o sferă pe care Hippias o pune explicit sub semnul negativului.

4 *Refutaţia tezei lui Hippias şi primul rezultat al dezbaterii (366 c 6 — 369 a 3).* Discuţia intră într-o nouă etapă, marcată prin reîntoarcerea pe parcurs la o nouă paradigmă ilustrativă care nu mai este de data aceasta vreun personaj homeric, ci Hippias însuşi care prin polimatia sa putea ilustra că omul competent să spună adevărul este unul şi acelaşi cu cel care poate rosti, cu competenţă, minciuna. Socrate urmăreşte să dovedească, supunînd întîi analizei trei dintre competenţele interlocutorului său (aritmetică, geometrie, astronomie), următoarea teză: în orice sferă de activitate care comportă o competenţă specifică, cel mai competent (ó σοφώτατος) este cel mai capabil (6 δυνατώτατος) să spună deliberat atît adevărul cît şi neadevărul, adică să mintă cu competenţă şi consecvenţă, spre deosebire de ignorant (ó άμαθής) care, vrînd eventual să mintă, poate cădea din întîmplare peste

adevăruri pe care nu intenţionase să le rostească. Rezultă că incompetentul într-o ştiinţă nu poate fi, cu competenţă şi consecvenţă, mincinos în acea ştiinţă, chiar dacă ar vrea.

Socrate califică deci pe competent, *într-un sens de valorizare generică* (deci etic-neutră) drept bun (αγαθός) sau cel mai bun (άριστος) şi totodată afirmă, acum pentru întîia oară (cf. sfîrşitul secţiunilor 2 şi 3 a), (a) că numai competentul, deci *unul şi acelaşi om,* este capabil să enunţe, după voie, şi adevărul şi neadevărul; şi (b) că nu e vorba de două persoane, dintre care veridicul ar fi mai bun şi mincinosul mai rău. Generalizînd acest rezultat la toate abilităţile cognitive sau artizanale (ale lui Hippias), Socrate afirmă în încheiere că nu se va găsi ştiinţă sau „tehnică" „în care cel ce spune adevărul să fie altul decît cel care minte".

5 Al doilea răspuns al lui Hippias şi cea de-a doua refutaţie socratică (369 a 4—372 a 3). Interludiu în care Socrate, glumind ironic cu Hippias şi măgulindu-l, trece peste perplexităţile acestuia şi obiecţiile lui de procedură şi, întemeindu-se pe postulatele precedente, readuce discuţia la paradigmele homerice iniţiale, dar cu scopul precis de a-şi duce mai departe gîndul lui paradoxal: Ahile nu e cel sincer (αληθής) şi Odiseu cel mincinos şi versatil (ψευδής και πολύτροπος), ci fiecare dintre ei este simultan sincer şi mincinos; cei doi nu sînt diferiţi şi opuşi (διάφοροι, ένάντιοι), ci asemănători (όμοιοι). Urmează o dispută pe texte, Socrate încercînd să dovedească prin ilustrări epice că Ahile minte şi Odiseu spune adevărul, că primul nu e mai bun decît al doilea. Hippias obiectează, căzînd în cursă, că Ahile nu minte, ci se dezminte silit de schimbarea unei situaţii,

deci o face fără voie (οίκων), nu voit (έκών), cum procedează Odiseu. De unde Socrate, întemeiat pe ce obţinuse pînă aici de la Hippias, conchide că Odiseu este mai bun (άμείνων) decît Ahile, ceea ce Hippias refuză să accepte. Totodată el nu mai admite nici ceea ce păruse cîştigat — şi apare acum în formularea extremă: „cei care mint în mod voit sînt mai buni decît cei care mint fără voia lor". În ciuda demonstraţiei anterioare, Hippias nu poate admite nici că Odiseu este mai bun decît Ahile, nici, *trecînd pentru întîia oară explicit discuţia în plan etico-juridic*, că ar fi „mai buni cei care comit nedreptăţi şi fac rău dinadins decît cei care o fac fără voia lor". Impas.

6 *Al doilea rezultat al discuţiei (372 a 4 — 373 c 4).* Impas care este într-un fel şi al lui Socrate. Căci iată-l contemplînd la rîndu-i rezultatul de pînă acum al discuţiei: „cei care fac răul fără să vrea sînt inferiori celor care îl fac cu bună ştiinţă". Şi văzîndu-se obligat să admită aserţiunea, el se simte „cuprins parcă de o boală a minţii". Se iese din stadiul acesta după o lungă desfăşurare de ironică umilinţă socratică (372 a 4—373 a 9) prin mijlocirea împăciuitoare a lui Eudicos (373 a 10 —c 4).

7 *Generalizarea celui de-al doilea rezultat al discuţiei (373 c 5—375 c 9).* Pentru a dovedi pe altă cale, mai amănunţit şi mai temeinic, afirmaţia paradoxală care dusese la impas (superioritatea celor care fac rău în mod deliberat), Socrate, după un preambul în care se postulează că bun este cel care face bine ceva, iar rău cel care face rău ceva (face, îndeplineşte, performează, execută etc.), recurge la analiza unei serii de exemple privind diverse capacităţi (δυνάμεις) grupabile, după natura organului care le exercită, în *fizice* (κατά τό σωμα) şi *psihice*

(κατά τήν ψυχήν). Acest şir de demonstraţii ilustrative duce la concluzia dorită de Socrate: cel bun la ceva (fie el instrument neînsufleţit, animal „instrumental" sau suflet de sclav), cel care performează în mod voit defectuos o acţiune este mai bun decît cel inapt, pentru că cel dintîi poate, dacă vrea, s-o execute *şi* bine. Se reface aici, cu alt material exemplificativ şi cu altă terminologie, demonstraţia pozitivităţii mincinosului, singurul competent să mintă fiind cel competent să spună, dacă vrea, şi adevărul (secţiunea a 3-a). Şi aici, ca şi acolo, pozitivi sînt agenţii (sau instrumentele) cu dubla competenţă a pozitivului şi a negativului. Toţi ceilalţi sînt incapabili (αδύνατοι, ασθενείς) şi ignoranţi (άμαθεῖς), deci afectaţi de o infirmitate, o carenţă, un deficit, care, oricît ar vrea ei, îi face incapabili de acţiuni pozitive, şi ale căror acţiuni negative nu au meritul unei alegeri competente şi deliberate, ci netrebnicia neputinţei. Faţă de punctul de pornire al lui Hippias: versatil = mincinos (în sens depreciativ), ne aflăm acum în faţa reabilitării tuturor celor care sînt dotaţi tocmai cu *polytropia* (în esenţă o *dytropie)* de a se mişca liber în sfera dublei lor capacităţi.

8 *Generalizarea celui de-al doilea rezultat al discuţiei prin includerea regiunii ,,sufletului uman" (375 c 9—376 c).* Dar impasul în care se intrase la sfîrşitul secţiunii 5 (unde nu întîmplător se accede în treacăt la nivelul etic al problemei) se agravează în această ultimă parte a dialogului, unde tot ce se stabilise pînă acum se proiectează brutal şi explicit asupra valorilor etice şi a ierarhiei care le este specifică. Se intră într-o sferă în care e vorba de „sufletul nostru", de săvîrşirea binelui şi răului etic (δικαιοσύνη, άδικία), de cine este cu adevărat bun (αγαθός) în acest

plan. Socrate şi Hippias convin că toţi dorim ca sufletul nostru să fie cît mai bun cu putinţă (ώς βελτίστη) ; or, din cele de mai sus rezultă că sufletul cel mai bun „va fi sufletul care face rău şi greşeşte în mod voit şi nu cel care o face fără voia sa", ceea ce lui Hippias i se pare „cumplit" (δεινον). Socrate mai încearcă o cale (interesantă pentru istoria postplatonică a problemei; vezi mai jos textele aristotelice), aceea de a demonstra că la aceeaşi concluzie se ajunge dacă socotim că „dreptatea" (adică binele etic) este fie o capacitate, fie o ştiinţă, fie amîndouă (apare aici la Socrate nevoia de a reuni două serii demonstrative prezente în dialog: cea strict cognitivă şi cea generic aptitudinală). Într-adevăr, în ambele cazuri un plus de capacitate sau de ştiinţă (sau de amîndouă) îl face pe om *mai drept* (adică etic mai bun), ceea ce duce din nou la superioritatea celui care putînd şi vrînd să săvîrşească binele, poate, dacă vrea, să săvîrşească răul în orice privinţă (περί πασαν έργασίαν). Dacă „mai capabil" înseamnă „mai bun", atunci „cînd un suflet capabil şi mai bun va comite nedreptăţi o va face dinadins, pe cînd omul rău o va face fără voia lui". Mai mult, de vreme ce „un om e bun cînd are un suflet bun şi rău cînd are un suflet rău", rezultă, de data aceasta în planul absolut al tipologiei etice, că „cel care greşeşte şi face lucruri ruşinoase şi nedrepte în mod voit. . . nu poate fi altul decît omul cel bun". Hippias nu poate cădea de acord. Şi nici Socrate. Întîi prin rezerva: „dacă există un astfel de om"; al doilea prin perplexitatea de a fi ajuns „cu necesitate" la o concluzie pe care în fond „şovăie" să o accepte, dar de care cei „atotştiutori", ca Hippias, nu s-au priceput să-l „tămăduiască".

Consideraţii critice: închiderile şi deschiderile dialogului.

Poate fi Socrate tămăduit? O procedare posibilă este aceea de a dovedi că *nimic nu duce „cu necesitate" la paradox*, adică de a revela erorile sale de raţionament. Alta ar fi aceea de a-i valida raţionamentul, dar de a da concluziei un sens mai acceptabil, chiar dacă mai limitat. În sfîrşit, dialogul poate fi considerat şi ca o farsă logică cu scopuri educative, ca opera unui „mincinos" superior al cărui ţel ar fi fost să demonstreze *per absurdum* inanitatea propriei sale teze, deschizînd calea spre intuirea unui adevăr superior evidenţelor bunului-simţ consacrat de tradiţie, şi deschizînd prin paradox ceea ce paradoxul închide.

Oricum ar fi, un dialog în care adversarul pare să aibă mereu dreptate, dar nu se poate bine apăra de sofismele flagrante ale lui Socrate, un dialog în care falsul pare să ducă la adevăr şi adevărul la fals este vrednic de un demers critic care să elimine sofismele (voite *sau* nu) şi să degaje intenţia mai adîncă a protagonistului. Cine are curajul de a proceda la o catarsă a adevărului prin fals merită să fie reabilitat (cu restricţiile cuvenite şi poate dorite de el însuşi) cu metoda inversă. Cu atît mai mult cu cît dialogul pare să intre în conflict cu o teză fundamentală a platonismului, aceea că *cel care cunoaşte adevărul şi binele nu poate săvîrşi răul* (fie el logic, praxiologic sau etic) — cf. Xen., *Memorab.,* 4, 6, 11 — 20.

Sofisme şi incompletitudini. Important este aici nu de a reface analitic şi narativ demersul dialectic al dialogului din unghiul de vedere al sofismelor sau falselor extrapolări, ci de a arăta sintetic tezele fundamentale care duc în chip ilegitim a paradox.

Ele par a fi, în principal: a. *transferul de la potenţial la actual,* atît: în planul capacităţii cît şi în acela al voliţiunii: a putea să săvîrşeşti deopotrivă pozitivul şi negativul nu înseamnă nici a vrea să-l săvîrşeşti, nici a-l săvîrşi; mai bun la ceva e cel care poate săvîrşi atît binele cît şi răul exclusiv pentru că puterea e mai bună decît neputinţa, o arie opţională mai largă e preferabilă unei limitări provenite din incapacitate ; se trece de la ideea că incapabilul e mai rău, pentru că deficitar *în fapt,* la aceea că cel capabil e mai bun pentru că are o dublă competenţă potenţială. Simptomatic este aici faptul că Socrate evită sistematic să vorbească de rezultate obiectualizate, de artefacte, care se instalează fără echivoc în planul actualului; b. *transferul de la cognitiv, tehnic şi instrumental la axiologic :* în primul caz răul este o potenţialitate care rezidă în capacitate şi îi dă o confirmare în plus şi care, chiar exercitat, nu atestă răutatea tipologică a agentului şi nu modifică definiţia competenţei sale, neutră potenţial; în cazul axiologicului şi, mai grav, al eticului strict, săvîrşirea voită a răului de care eşti în stare (prin faptul că eşti în stare şi de bine) te scoate din sfera binelui şi te descalifică drept om bun, omul etic bun neputînd fi, prin dedublare, instrumentul propriei sale negări de sine prin efectuarea răului: omul bun nu poate avea, prin definiţie, nici un mobil conştient şi voit de a săvîrşi răul, nici ocazional, nici prin instalarea în tipologie şi habitus.

Aşadar, omul bun nu este cel care săvîrşeşte voluntar răul, ci acela care, putîndu-l săvîrşi, în virtutea competenţei sale, în virtutea însăşi a bunătăţii lui, *nu-l săvîrşeşte.*

Şi totuşi Socrate a intuit ceva de preţ: existenţa capacităţii de rău în omul bun *întăreşte* definiţia lui de om bun, situînd-o în planul libertăţii, aşa cum, la nivelul tehnic, competenţa binelui o include pe cea a răului.

A *vrea* răul pentru că eşti mai competent să-l săvîrşeşti este însă altă problemă. Reintrăm în platonism afirmînd, în încheiere, că însăşi bogăţia de posibilităţi (pozitive şi negative) a celui bun îl plasează deasupra voinţei de rău şi chiar i-o blochează. Gluma instructivă a lui Socrate se întemeiază pe o omisiune voită şi rodnică. Aserţiunea ipotetic-dubitativă „dacă un asemenea om există", Socrate o formulează ca pe o ispită învăluită în propria sa nedumerire de a se fi văzut adus să gîndească aşa. Tăcerea lui e tăcerea dreptului la un răspuns, mai tîrziu, sieşi sau altora. Bogăţiei neutre şi ambigue a posibilului i se răspunde în lumea existentă în fapt a valorilor prin acea bogăţie care constă în a alege sărăcirea printr-o determinare univocă. Paradoxul nu trimite la fals, ci la instituirea doxei în ştiinţă şi a ştiinţei ca temei ideal al voinţei de bine.

TEXTE ARISTOTELICE PRIVITOARE LA HIPPIAS MINOR

Grupăm aici cîteva dintre textele aristotelice care vizează problema discutată în *Hippias Minor* (uneori cu referire explicită la dialog). Ele constituie în bună măsură o critică legitimă a tezei fundamentale a dialogului şi oferă soluţii care scot problema din impas (distincţia dintre capacitate — abilitate— şi înţelepciune, distincţia dintre planul tehnic-instrumental şi cel etic, dintre partea raţională şi cea iraţională a psihicului uman, identitatea omului bun cu actele sale

etc.). Dar ceea ce scapă lui Aristotel este a) că demonstraţia prin absurd este totodată ironică şi educativă; b) că Platon nu putea pune în gura lui Socrate, *ca adevăr cîştigat*, ceva care neagă însăşi esenţa platonismului.
Metafizica, 1025 a 6 — 16

„Acestea sînt diferitele sensuri ale cuvîntului *fals.* Dar un alt sens e acela pe care îl întîlnim cînd vorbim de un om fals (ψευδής), adică acela care e înclinat (εύχερής) să enunţe propoziţii false, pentru care are o anumită predilecţie (προαιρετικός), fără alt motiv decît minciuna în sine, căutînd să le inculce în spiritul altuia, după cum numim false lucrurile ce produc o imagine falsă. De aceea e greşită afirmaţia din dialogul *Hippias,* prin care se caută să se arate că acelaşi om e totodată şi mincinos şi iubitor de adevăr (ώς ό αύτός ψευδής και αληθής). Căci, în acest dialog e numit fals omul în stare să spună minciună, adică acela care e priceput şi isteţ (είδώς και φρόνιμος), şi acolo se dă preferinţă aceluia care e rău ca premeditare (τόν έκόντα φαΰλον βελτίω). Dar această aserţiune se întemeiază pe o falsă inducţie. Într-adevăr, cel care şchioapătă voluntar nu este de preferat celui care şchioapătă involuntar decît dacă prin «a şchiopăta» se înţelege «a imita un şchiop»; căci cel care ar şchiopăta voluntar ar fi desigur mai rău (έπεί εί γε χωλος έκών, χείρων ίσως). Aşa stau lucrurile şi cînd e vorba de caracter" (cu modificări, trad. Şt. Bezdechi, în Aristotel, *Metafizica*, Bucureşti, Editura Academiei, 1965, p. 204).

Etica nicomahică, 1105 a 27—b 11

„Rezultatele artei îşi au desăvîrşirea în ele însele; ajunge deci ca ele să aibă, odată îndeplinite, cutare sau cutare caracter.

Dimpotrivă, cînd este vorba de acţiunile conforme cu virtutea, nu este de ajuns să aibă cutare sau cutare caractere pentru a fi fost săvîrşite după dreptate sau cumpătare: este nevoie, în plus, ca cel care le săvîrşeşte să aibă, săvîrşindu-le, anumite dispoziţii. Întîi, trebuie să le săvîrşească în mod conştient. În al doilea rînd, să le săvîrşească în mod intenţionat şi, se cade să adăugăm, intenţionat tocmai în vederea lor. În al treilea rînd, trebuie ca, în acţiunea lui să rămînă ferm şi neclintit. . . Cînd este vorba să dobîndeşti virtutea, dispoziţia de a fi conştient nu slujeşte la mare lucru, sau chiar deloc, în timp ce celelalte două . .. sînt de o însemnătate hotărîtoare, tocmai pentru că ceea ce duce la deţinerea virtuţii este săvîrşirea actelor drepte şi cumpătate... Putem spune în mod întemeiat că omul drept se instituie ca atare săvîrşind acte drepte, omul cumpătat, săvîrşind acte cumpătate. Cine nu săvîrşeşte asemenea acte nu are nici cea mai mică şansă de a deveni virtuos".

Etica nicomahică, 1129 a 11—16

„Trebuie distins cazul ştiinţelor şi al capacităţilor, pe de o parte şi, pe de altă parte, acela al stărilor constante (ἕξεις). O aceeaşi capacitate şi o aceeaşi ştiinţă se aplică... la obiecte opuse; o stare constantă, dimpotrivă, nu produce efecte care să-i fie opuse. De pildă, sănătatea nu ne pune în măsură să îndeplinim acţiuni contrare sănătăţii, ci doar de a avea reacţii de om sănătos; într-adevăr, spunem despre cineva că are un mers de om sănătos atunci cînd merge aşa cum ar face-o un om sănătos".

Etica nicomahică, 1137 a 17—23

„Unii îşi închipuie că omul drept poate acţiona tot atît de bine în chip nedrept, cît şi în chip drept. . . putînd săvîrşi unul sau altul dintre faptele nedrepte... Răspundem la aceasta că a te face vinovat de laşitate sau de nedreptate nu înseamnă comiterea întîmplătoare a unei acţiuni laşe sau nedrepte, ci comiterea lor în virtutea unei anumite dispoziţii interioare".

Etica nicomahică, 1140 b 21 şi urm.

„De bună seamă există o virtute[*] (άρετή) a artei (τέχνης) dar nu şi una a înţelepciunii (φρονέσεως), care este ea însăşi o virtute. Pe de altă parte, cînd e vorba de artă, este mai bine să greşeşti de bună voie decît involuntar; cînd e vorba de înţelepciune, lucrurile stau invers, ca şi în cazul virtuţilor morale".

Etica nicomahică, 1144 b 20 — 40

„Cea care face ca intenţia (διά προαίρεσιν) să fie dreaptă este virtutea; dar tot ceea ce este în natura lucrurilor pentru a ne realiza intenţia ţine nu de virtute, ci de o altă facultate... Există o anumită facultate care se numeşte iscusinţă (τις δύναμις ήν καλοϋσι δεινότητα). Această facultate este de asemenea natură încît ne poate face să realizăm toate ţelurile pe care ni le propunem. Dacă ţelul e bun, facultatea aceasta e lăudabilă, dacă nu, ea nu este decît dibăcie de a înşela (πανουργία). De aceea pe oamenii iscusiţi (δεινοί) îi numim cînd înţelepţi (φρόνιμοι), cînd înşelători (πανούργοι). Înţelepciunea nu se confundă cu această facultate, dar nu se poate dispensa de ea. Starea constantă (εξις) care este înţelepciunea perfecţionează «ochiul sufletului»[†], dar nu poate s-o facă fără virtutea morală. . . . Este

pe deplin limpede că nu poţi fi înţelept fără să fii bun".

Etica endemică, 1246 a 32 —b 36

„Astfel stau lucrurile şi în privinţa ştiinţei: ea poate fi întrebuinţată şi corect şi greşit, ca atunci, de pildă, cînd cineva scrie incorect în mod intenţionat, ca şi cînd în momentul acela ar fi un ignorant. Parcă îşi răsuceşte mîna. Şi dansatoarele folosesc uneori picioarele în loc de mîini şi invers.

Astfel, dacă toate virtuţile ar fi specii ale cunoaşterii, atunci ar fi cu putinţă să foloseşti şi dreptatea ca şi cînd ar fi nedreptate, iar cel care săvîrşeşte lucruri nedrepte le-ar săvîrşi pe temeiul dreptăţii, aşa cum actele de ignoranţă s-ar întemeia pe ştiinţă. Dacă acest lucru este însă imposibil, atunci e limpede şi faptul că virtuţile nu sînt specii ale cunoaşterii. Şi tocmai pentru că nu este posibil să fii neştiutor întemeindu-te pe ştiinţă, ci doar să greşeşti, săvîrşind lucruri identice cu ceea ce ai săvîrşi din ignoranţă, nici nu e cu putinţă ca cineva să acţioneze pe temeiul dreptăţii ca şi cînd ar acţiona pe temeiul nedreptăţii. Deoarece însă înţelepciunea este ştiinţă şi adevăr s-ar putea ca în cazul ei lucrurile să se petreacă exact ca în cazul ştiinţei: într-adevăr, s-ar putea ca cineva să acţioneze neînţelept pe temeiul înţelepciunii şi să facă aceleaşi greşeli ca şi cel neînţelept. Dacă, în orice privinţă, folosirea fiecărui lucru ar fi simplă, procedînd în felul respectiv s-ar proceda cu înţelepciune, în cazul fiecărei altei specii de cunoaştere alt principiu dominant provoacă folosirea aberantă; dar care oare este ştiinţa care ar putea provoca folosirea aberantă a acelei ştiinţe care le domină pe toate? într-adevăr,

dincolo de ea nu mai există nici o ştiinţă [sau intuiţie]. Însă nici vreo virtute, căci de virtute te poţi folosi: virtutea cîrmuitorului uzează de aceea a celui cîrmuit. Şi atunci despre ce anume este vorba? Să fie oare ca atunci cînd se consideră că intemperanta este un viciu al părţii iraţionale a sufletului, iar despre intemperant că are un spirit nestăpînit? Dar dacă aşa ar sta lucrurile, atunci, dacă dorinţa va fi puternică, îl va deruta, iar calculele sale îl vor duce exact în direcţia opusă.. . ; e limpede că dacă în această parte iraţională există virtute, iar, dimpotrivă, în partea raţională, există ignoranţă, alte lucruri se vor transforma: aşa că se va putea concepe folosirea şi dreaptă şi nedreaptă a dreptăţii, neînţeleaptă a înţelepciunii; astfel că ar trebui avut în vedere şi contrariul. Căci ar fi absurd ca (1) viciul dinlăuntrul părţii iraţionale să devieze virtutea inerentă părţii raţionale şi să o facă pe aceasta să fie ignorantă; şi ca (2) virtutea dinlăuntrul părţii iraţionale, în timp ce [în cea raţională] sălăşluieşte ignoranţa, să nu fie în stare s-o devieze şi să ducă la judecata înţeleaptă şi la îndeplinirea celor ce se cuvin — şi, iarăşi, ca înţelepciunea dinlăuntrul părţii raţionale să producă cumpătare în nestăpînirea din partea iraţională. Aşadar, trebuie să se aibă în vedere posibilitatea de a acţiona cu înţelepciune pe temeiul ignoranţei. Este însă cu totul absurd să se facă uz de ceva cu înţelepciune din orice alt motiv şi în special din ignoranţă. Într-adevăr nu vedem acest lucru în cazul nici uneia dintre celelalte [ştiinţe?]: nestăpînirea (nu) alterează medicina sau gramatica . .. într-adevăr, cel nedrept poate să săvîrşească tot ce săvîrşeşte şi omul drept şi, în general, «incapacitatea» este inerentă «capacităţii». Astfel, este clar că stările constante (ἕξεις) ale

celuilalt sînt totodată înţelepte şi bune şi este adevărată afirmaţia socratică conform căreia nimic nu este mai imperios decît înţelepciunea. Dar că înţelepciunea ar fi o ştiinţă este neadevărat: este *o* virtute, nu o ştiinţă sau poate o altă specie de cunoaştere".

[*] În sensul de „excelenţă", „stăpînire a artei" respective, ceea ce nu este adevărat în cazul înţelepciunii.

Aici în sens de abilitate practică.

[1] Eudicos, fiul lui Apemantos, care este pomenit şi în dialogul *Hippias Maior*, 286 b 6, pare să fie prietenul şi gazda lui Hippias Ia Atena. Necunoscut din altă parte.

[2] Despre acest personaj care dă numele a două dialoguri platoniciene, vezi *Notele* la *Hippias Maior*, paragraful *Despre personajul Hippias.*

[3] Dialogul se naşte în prelungirea unei scene a cărei morfologie nu poate fi reconstituită în detalii. Ceea ce s-a petrecut înainte ne este doar sugerat de un personaj auxiliar (în speţă Eudicos) care mijloceşte trecerea de la scena consumată la dialogul propriu-zis. — Hippias a făcut tocmai dovada talentului său de conferenţiar terminînd una din acele lungi expuneri (ἐπίδειξις) cu caracter moralizator în care excelau mai toţi sofiştii. Expunerea era pesemne o mostră de virtuozitate oratorică; vorbitorul orînduia după o topică personală sensurile unui text devenit componentă a conştiinţei colective: se pornea de la un fragment unanim cunoscut, de la o „întîmplare homerică" ce căpăta funcţia unei parabole. Miezul epic, care se preta la speculaţii etice, constituia astfel punctul de pornire al unui discurs care treptat devenea predică şi investigaţie pedantă în speciile virtuţii. Că Hippias proceda în acest chip ne arată propria sa relatare (cf. *Hp. Ma.,* 286 a 3 — b 3) despre prelegerea asupra îndeletnicirilor frumoase, ţinută de sofist la Sparta şi apoi la Atena. Dacă vorbeşte deci despre Homer, Hippias nu o face asemenea rapsodului Ion care evolua mai degrabă sub semnul animalităţii spiritului, de vreme ce în discuţiile culte moţăia intermitent, refăcîndu-şi circuitele cerebrale numai cînd cineva rostea numele marelui poet (cf. *Ion*, 532 b —c). A vorbi despre Homer nu reprezintă pentru Hippias o

practică secundă, *ein Nebenberuf* (cf. FRIEDLANDER, 1964, II, 125), ci etalarea principalei sale specialităţi; Hippias este în principal un moralist de profesie (cf. şi MOMIGLIANO, 1930, 322), iar epopeea homerică devine pentru el marea carte cu poze a moralei *(das beliebteste moralische Bilderbuch;* FRIEDLANDER, 1964, II, 125).

Sofistul conferenţiase pesemne în incinta unei şcoli ca aceea a lui Feidostratos, despre care pomeneşte dialogul *Hippias Maior* (286 b), Prelegerea sa, a unui personaj de notorietate panhelenică, trebuie să fi avut aerul unui act de mondenitate culturală. Participanţii nu erau practicanţi de elită ai filosofiei (din moment ce Eudicos observă că de-abia acum „am rămas între noi, oameni care ne îndeletnicim stăruitor cu filosofia" — μάλιστα της έν φιλοσοφία διατριβής; erau în schimb persoane de gust, „în stare să preţuiască cele auzite", cum îşi defineşte însuşi Hippias auditoriul ideal (cf. Hp. Ma., 286 c). — Deci prelegerea a luat sfîrşit, Hippias a primit laudele de rigoare şi publicul s-a risipit. Locul acţiunii s-a mutat între timp în faţa sălii de conferinţe, astfel încît ne aflăm undeva *im Freien,* spaţiul predilect de desfăşurare a discuţiei în dialogurile platoniciene mici (cf. FRIEDLANDER, 1964, I, 169 şi urm.). Pe scenă au rămas doar personajele dialogului; Socrate, care s-a ţinut tot timpul deoparte, le apare acum celor doi în eminenţa tăcerii şi a reţinerii sale. în această situaţie intervine replica inaugurală a lui Eudicos. Intervenţia sa reprezintă în primul rînd rezolvarea psihologică a situaţiei, căci suprimă o dublă aşteptare: a lui Hippias, care este evident dornic să afle gîndul lui Socrate despre evoluţia sa oratorică; a lui Socrate, care are de spus mai mult decît o vorbă de laudă.

[4]. Nu este foarte limpede dacă întrebarea pe care Socrate urmează să i-o adreseze lui Hippias i-a fost

sugerată acestuia de o afirmaţie a lui Apemantos făcută într-un timp nedeterminat sau, după cum reiese de la 364 b, lui Socrate i-a inspirat-o însuşi discursul lui Hippias. Pentru a suprima neînţelegerea, trebuie să presupunem că Apemantos era şi el prezent la prelegerea lui Hippias şi că alegaţia sa, auzită şi de Socrate, reprezenta un comentariu făcut în prelungirea spuselor conferenţiarului.

{5}. Că interpretarea poeţilor era un punct esenţial al educaţiei sofistice o arată Protagoras în dialogul care-i poartă numele (338 e—339 a): „Eu cred, Socrate a zis el, că pentru un om cea mai importantă parte a educaţiei este priceperea în domeniul poeziei; aceasta înseamnă să fii în stare a-ţi da seama, în privinţa celor spuse de poeţi, care sînt bine ticluite şi care nu, şi să ştii să Ie explici, iar atunci cînd eşti întrebat să ştii să dai seamă" (trad. Şerban Mironescu, în vol. I al ediţiei de faţă, p. 454). Pentru această problemă vezi şi Werner Jaeger, *Paideia,* II, p. 178, nota 55.

{6}. Locul desemnat cu numele general de Olimpia (Ὀλυμπία), unde, începînd cu secolul VII î.e.n. se celebrau faimoasele întreceri sportive, nu era propriu-zis un oraş, ci o vastă incintă sacră, reunind edificii, temple şi altare închinate diferitelor zeităţi, populată îndeobşte de o mînă de preoţi şi magistraţi, de pelerini veniţi să consulte oracolul lui Zeus, precum şi de atleţi care se antrenau aici în vederea jocurilor. Cu multe săptămîni înaintea deschiderii întrecerilor, începeau să sosească la Olimpia din toate părţile lumii elenice, din Cirene, Sicilia şi Grecia Mare, din insulele Mării Egee şi din oraşele Asiei Mici, ambasade ale cetăţilor, pelerini, scamatori, acrobaţi, negustori etc. De la mijlocul secolului V î.e.n., în spaţiile interludice se înfiripă şi un agon al spiritului în care se confruntau erudiţia, talentul oratoric şi cel poetic (cf. mai jos 368 c—d: „Dar mai spuneai că ai venit acolo cu poezii, epopei,

tragedii, ditirambi şi multe şi felurite discursuri în proză. Afirmai că şi ştiinţele despre care am vorbit adineaori le cunoşti mai bine decît oricine...").
Hippias, a cărui cetate de baştină, Elis, se afla în preajma Olimpiei, se simţea aici, fireşte, în largul său, mai ales că, după propria-i spusă (364 a 6—8) îşi întrecuse dintotdeauna concurenţii în materie de erudiţie.

[7]. Platon nu va pierde nici un prilej pentru a sublinia caricatural suficienţa de sine *(autarkia)* care emană din toate cuvintele lui Hippias. Dar aşa cum această autarkie nu are nimic comun cu notele individualismului cinico-stoic, deopotrivă ea nu trebuie înţeleasă nici superficial, ca expresie nesuferită a unei îngîmfări nemăsurate. Revelatoare în acest sens este disocierea făcută de MOMIGLIANO (1930, 322—3): „Ar fi greşit să interpretăm această încredere în sine ca un pur orgoliu născut din conştiinţa valorii individuale. E vorba mai degrabă de o metodă pe care Hippias o profesa şi ale cărei norme le şi formulase. Antarkia lui Hippias este întru totul intelectuală şi îşi găseşte temeiul în certitudinea putinţei de a stăpîni scibilul. A poseda scibilul înseamnă înainte de toate a poseda ştiutul. De aceea mnemotehnia este condiţia ştiinţei multiforme a lui Hippias. . . Totuşi o autarkie intelectuală nu se poate limita la culegerea unor noţiuni gata făcute. Autarkia presupune în mod obligatorul absenţa misterelor, a lucrurilor neştiute care limitează deplinătatea omului. Absoluta încredere de a putea cunoaşte totul şi săvîrşi totul, atît de caracteristică lui Hippias, nu poate să se nască decît dintr-un raţionalism absolut. Autarkia şi raţionalismul trebuie să se întîlnească, şi autarkia trebuie să exprime certitudinea stăpînirii faptelor de către minte".
Observaţia lui Momigliano se cere însă completată: o asemenea certitudine nu se poate naşte decît în condiţiile unui optimism gnoseologic

pe care nu-l justifică decît o fază precritică a cunoaşterii. Căci raţionalismul nu-l împiedică pe Socrate să propună viziunea dramatică a efortului care desparte apetitul cogniţiei de obiectul cunoaşterii. Iar dacă ajunge să pună în joc sofismul şi să evidenţieze paradoxul, dialectica socratică o face tocmai pentru a submina seninătatea juvenilă care însoţeşte epistemologia născută în prelungirea unei istorii necritice a Cunoaşterii. Hippias nu avea nici conştiinţa revizuirii critice a domeniului ştiutului, nici pe aceea a demersului infinit complicat care ne desparte de scibil. Epistemologia lui este rudimentară în măsura în care posibilitatea cunoaşterii este întemeiată pe sacralizarea istoriei cunoştinţelor. Este fatal ca în aceste condiţii şovăiala fecundă proprie scepticismului metodologic să fie înlocuită cu mnemotehnica, iar din examen critic al cunoştinţelor şi investigaţie mereu reînnoită a realului, ştiinţa să devină procesul finit de rememorare a celor deja cunoscute.

[8] Se poate vorbi în dialogurile platoniciene de un topos al laudei de sine dublat de elogiul socratic adus interlocutorului. Deci pe deoparte performanţe (πράγματα) de excepţie relatate cu satisfacţie nedisimulată de autorul lor, pe de alta elogiul socratic alcătuit îndeobşte din exclamaţii admirative prin care Socrate îl fericeşte mai întîi pe conlocutor pentru calităţile sale „demne de invidiat", apoi pe părinţii şi patria acestuia de a-i fi dat naştere. Aşa apar lucrurile la suprafaţă, şi s-ar spune că totul se rezumă la sensul superficial al ironiei socratice. *In fond,* acest topos al laudei de sine circumscrie locul unde va surveni refutaţia socratică (ελεγξις). Tema internă a dialogului se naşte astfel din transformarea excelenţei afişate în vulnerabilitate demonstrată. A se vedea pentru ilustrarea acestui topos *Ion,* 530 b 5—d *3;Hp. Ma.,* 281 a 1 —c 3: 286 a 3-6: *Euthd..* 273 c 1—274 b 1.

{9}. Cu clasica formulă de comutare (cf. şi *Hp. Ma.,* 286 a, Αταρ τί δή . . . („Acum însă...") se marchează trecerea de la introducere (*dispositio,* schiţa personalităţii interlocutorului, ceremonii lingvistice, false laude socratice etc.) la dialogul propriu-zis. De aceea, imediat cade întrebarea care dă semnalul de începere a discuţiei: *care din doi ţi se pare mai presus şi în ce privinţă?* (πότερον άμείνω καϊ. κατά τί;). Iar după o nouă diversiune stilistică (364 b 5 — 364 c 1), întrebarea revine (364 c 2): *Prin ce-i deosebeai?* (πώς διέκρινες αύτούς,').

{10}. πολυτροπώτατον. Discuţia se deschide în continuare pe linia acestui termen, pe care Socrate îl priveşte ca nedeterminat; πολύτροπος este un om *variat înzestrat întru săvîrşirea a ceva;* „the most resourceful" traduce MUHLERN (1968, 283) în acest context. Este evident că Hippias îi dă încă de pe acum un sens negativ; Socrate îl primeşte însă în neutralitatea lui semantică, înţelegînd că a fi viteaz şi versatil sau înţelept şi versatil nu se exclud. Drept care, pentru el, Odiseu rămîne încă nedefinit. întrebarea următoare (364 e 5) va cere specificarea expresă a lui πολύτροπος în vederea dobîndirii specificului personalităţii odiseice.

{11}. Prin această întrebare Socrate caută să obţină de la Hippias o determinare a lui πολύτροπος care să-l definească pe Odiseu aşa cum înţelepciunea îl defineşte pe Nestor şi vitejia pe Ahile. Întrebînd dacă Homer îl înfăţişează pe Ahile ca pe un om versatil, Socrate îl va face pe Hippias să explice prin ce anume le exclude calitatea de πολύτροπος pe celelalte două.

{12}. Răspunzînd astfel, Hippias enunţă explicit sensul negativ al abilităţii odiseice: din moment ce „dimpotrivă" (άλλά) Ahile este „sincer şi dintr-o bucată", rezultă că πολύτροπος înseamnă în cazul lui Odiseu „şiret", „ipocrit", „făţarnic", „mincinos". Din acest moment Ahile nu mai este

definit *în sine,* prin vitejia sa, ci *relaţional,* prin opoziţie cu Odiseu. Noua situaţie îşi capătă formularea directă şi sintetică la 365 b 4—5: „Ahile este sincer şi dintr-o bucată (άληθής τε καΐ άπλοϋς), iar Odiseu versatil şi mincinos (πολύτροπος τε και ψευδής)".

{13} Λιταί, titlul clasic al cîntului IX al *Iliadei :* Odiseu, Aias şi Phoinix încearcă, prin rugăminţi (λταί), să potolească mînia lui Ahile şi să-l readucă pe cîmpul de luptă.

{14} *Iliada*, IX, 308—314, dar cu un text destul de diferit faţă de cel homeric tradiţional. Invocînd aceste versuri, Hippias se sprijină pe textul homeric pentru a-şi preciza gîndul cu privire la naturile veridice şi la cele polytropice, în speţă cu privire la firea (τρόπος-ul; cf. 365 b 3) fiecăruia dintre cei doi eroi paradigmatici: în această fază a discuţiei, cînd Hippias face încă hermeneutică de text, ψευδής este cel care una gîndeşte şi alta spune, iar άληθής este cel care spune ceea ce gîndeşte.

{15} Spre deosebire de 304 c 6—7, unde πολυτροπία odiseică era determinată printr-un simplu contrast neexplicit (cf. nota 12) aici, pentru întîia dată, polytropiei i se conferă un sens explicit negativ, pleonastic pentru Hippias, dar aducînd un plus de informaţie pentru Socrate, care pînă acum concepuse termenul ca fiind etic-neutru (cf. şi MUHLERN, 1968, 284).

{16} Acest pretext la care Socrate recurge şi în alte dialoguri (cf. *Ion),* reprezintă de fapt o strategie de a trece direct, eliminînd ilustrările poetice, la obiectul însuşi al dezbaterii. Astfel Socrate îl instituie pe Hippias ca interlocutor nemijlocit şi pe deplin responsabil, nu ca pe un simplu intermediar. Discuţia se defineşte acum în mod hotărît ca o dezbatere de idei şi nu ca o hermeneutică de text.

{17} λογιστική τέχνη, ştiinţa practică a calculului, spre deosebire de άριθμητική τέχνη, ştiinţa

teoretică; ὁ λογιστικός era calculatorul abil (cf. Xen., *Memorab.,* I, 1, 7; Platon, *Theaitetos,* 145 a).

{18} Introducerea calificativului αριστος („cel mai bun") nu se justifică dacă e judecată doar în acest context; ea dublează pleonastic pe σοφώτατος („cel mai priceput"). Dar „cel mai bun", introdus aici tautologic *cu sens tehnic,* pregăteşte naşterea ulterioară a sofismului, în măsura în care mai tîrziu capătă *nuanţă morală.* Se va dovedi între timp că expertul este mincinosul ideal (deţinătorul optim al adevărului este şi deţinătorul optim al falsului). însă dacă expertul este „cel mai bun" din punct de vedere tehnic, nu înseamnă că el este şi „cel mai bun" din punct de vedere moral.

{19} Socrate a trecut deci în revistă, folosind un procedeu inductiv, tocmai abilităţile care dau conţinutul polimatiei lui Hippias: calculul, geometria şi astronomia. Socrate face astfel din Hippias însuşi o paradigmă a identităţii dintre veridic şi mincinos la nivelul tuturor competenţelor sale. De fapt Socrate — şi acesta este sofismul —, dovedind că ştiutorul, şi în speţă Hippias, este cel mai capabil să spună adevărul şi să mintă, nu a dovedit că cel capabil să mintă este şi mincinosul prin vocaţie; definiţia mincinosului ca δύνατος ψεύδεσθαι. (366 b 5) se dovedeşte a fi falsă: mincinosul Şi veridicul *pot* fi una şi aceeaşi persoană, dar în realitate nimic nu dovedeşte că şi *sînt.*

{20} Strigilul (Στλεγγίς) era un obiect, de obicei de metal, cu ajutorul căruia se îndepărta, prin radere, uleiul şi praful de pe piele; sticluţa de care e vorba (λήκυθος) era un mic recipient cu gîtul îngust conţinînd uleiul cu care atleţii îşi ungeau corpul.

{21} Cicero reproduce pasajul în *De Oratore,* III, 2: „Ajungînd la Olimpia în perioada cînd avea loc marea solemnitate a jocurilor care se celebrau din patru în patru ani, Hippias din Elis se lăudă în prezenţa Greciei întregi de a cunoaşte toate artele,

şi nu numai artele liberale şi nobile precum geometria, muzica, literele, poezia şi cele referitoare la natură, morală şi politică, ci şi de a-şi fi confecţionat cu propria-i mînă inelul ce-I purta, mantaua care-I înveşmînta şi sandalele cu care era încălţat".

[22]. Atît din fragmentele rămase, cît şi din relatările contemporanilor (vezi în principal Platon, *Hippias Maior)* rezultă că Hippias făcea operă de arhivar, fiind un pasionat culegător de date pe care le inventaria în cataloage şi sinopse (cf. *Hp. Ma., Note, Despre personajul Hippias).* De aceea, facultatea pe care o punea în joc Hippias era desigur memoria, devenită în acest context instrument de lucru, iar ştiinţa memorării, mnemotehnica, o adevărată metodă de lucru. Gîndul decisiv despre semnificaţiile mnemotehnicii lui Hippias şi conectarea ei cu cultura timpului le-a exprimat MOMIGLIANO (1930, 324): „Sofistica în ansamblul ei nu cunoaşte. . . criteriul genetic pentru a certifica adevărul faptelor. Cercetarea asupra genezei este practicată cu îmbelşugare, dar în sine şi pentru sine. Şi doar cu Tucidide va apărea prima tentativă genială de a cerceta genetic istoria greacă, pentru a-i da acea întemeiere pe care critica faptelor izolate nu o permitea. Criteriul, adevărului era căutat în informaţia însăşi luată izolat, adică judecînd în funcţie de mărturia care o furniza şi de conformitatea cu experienţa comună. De aici aparenta contradicţie între spiritul critic al sofisticii şi tonul erudit şi de manual al istoriografiei sale, contradicţie care se explică atunci cînd înţelegi că acele descrieri şi cataloage vor să fie repertorii de informaţii cernute, cînd de fapt ele nu pot fi decît repertorii, tocmai pentru că nu c cernut procesul istoric, ci informaţia în sine.

însuşi procesul critic al sofisticii are aşadar rezultatul paradoxal de a îndemna la păstrarea, adunarea şi memorarea tradiţiei. Cînd se acceptă tradiţia, istoria se reduce în mod firesc la amintire. Din aceste motive, Hippias, care pînă şi în operele istorice face operă mnemotehnică *(Registrele Olimpiadelor* şi *Denumirile popoarelor)* intră din plin, în această tradiţie".

{23}. Aproape în aceiaşi termeni îl mustră Hippias pe Socrate în *Hp. Ma.,* 301 b 1 — 3. Reproşuri asemănătoare i se aduc lui Socrate de către interlocutorii săi şi în *R.,* 487 a şi urm.; *Mea.,* 80 b şi urm.; *Euthphr.,* 11 b şi urm.

{24}. *Iliada,* IX, vv. 307-308.

{25}. *Iliada,* IX, vv. 352-358.

{26}. *Iliada,* I, vv. 168-170.

{27}. *Iliada*, IX, vv. 644-648.

{28}. Fiu al lui Cronos şi al divinităţii marine Philyra, centaurul Chiron reprezintă în mitologia greacă simbolul ştiinţei şi al înţelepciunii puse în slujba principiului paideic. Elevii săi, mai toţi eroi (Jason, Asclepios etc.), dacă nu chiar zei (Apollo), deprindeau de Ia Chiron arta războiului şi a vînătorii, muzica, morala şi medicina. Amestecat direct în destinul Iui Peleu, Chiron devine apoi educatorul fiului acestuia, Ahile.

{29}. Aceeaşi dezbatere, de astă dată între Socrate şi Euthydemos (altul decît personajul care dă titlul dialogului platonician) este relatată de Xenofon în *Memorab.,* IV, 2, 19—20.

{30}. Că îi sînt dezagreabile macrologiile, Socrate o spune pe larg în *Prt.,* 334 d—e, punînd faptul pe seama memoriei sale scurte („...de vreme ce ai de-a face cu unul care e uituc, mai taie din lungimea răspunsurilor şi fă-le mai scurte dacă vrei să te pot urmări" — trad. Şerban Mironescu).

{31}. Expresiile greceşti sînt aici ποιεῖν şi ἐργάζεσθαι, între care trebuie să presupunem că autorul a gîndit o deosebire, fără să putem preciza dacă ea se referă

la modalitatea acţiunii sau la efectul ei. în *Phd.,* 60 e, cele două cuvinte puse laolaltă sună redundant: μουσικήν ποίει και εργάζου. într-un context care se complică prin apariţia lui πράττειν, din aceeaşi familie semantică („a acţiona"), ele apar şi în *Chrm.,* 163 b 3 (cf. şi volumul I al acestei ediţii cu nota Siminei Noica). APELT (1921, 48) propune să gîndim prin ποιεῖν pura acţiune a săvîrşirii, iar prin έργάζεσθαι rezultatul ei ca lucrare finită.
[32] Specificaţia εἴπερ τις έστιν ούτος este consider... interpreţi drept cheia dialogului, deoarece Platon trimite cu aceste cuvinte la binecunoscuta axiomă a eticii socratice (cf. Xen., *Memorab.,* IV, 2, 11 — 20), conform căreia cunoscătorul binelui nu mai poate comite răul. Dar făcîndu-l astfel pe Socrate să pună sub semnul întrebării, în cîteva cuvinte doar, rezultatul atît de spectaculos obţinut al întregului, Platon anunţă totodată că nu am asistat decît la o farsă în care adevărul şi falsul îşi schimbaseră locurile în vederea unei demonstraţii *per absurdum.* Lui Aristotel, care a dat dezlegarea sofismelor din *Hp. Mi.,* i-a scăpat faptul că autorul lor o cunoştea de asemenea; înscriindu-se cu rafinament în fals, Platon nu făcea decît să redistribuie într-un metaplan — ca un Odiseu care se reproduce pe sine — conţinutul propriului dialog, creînd cu consecvenţă unicul şi marele paradox al dialogului, acela de *a relua la nivelul expresiei (al formei) conţinutul însuşi al dialogului.*

Table of Contents

Hippias minor

Table of Contents

Hippias minor 1